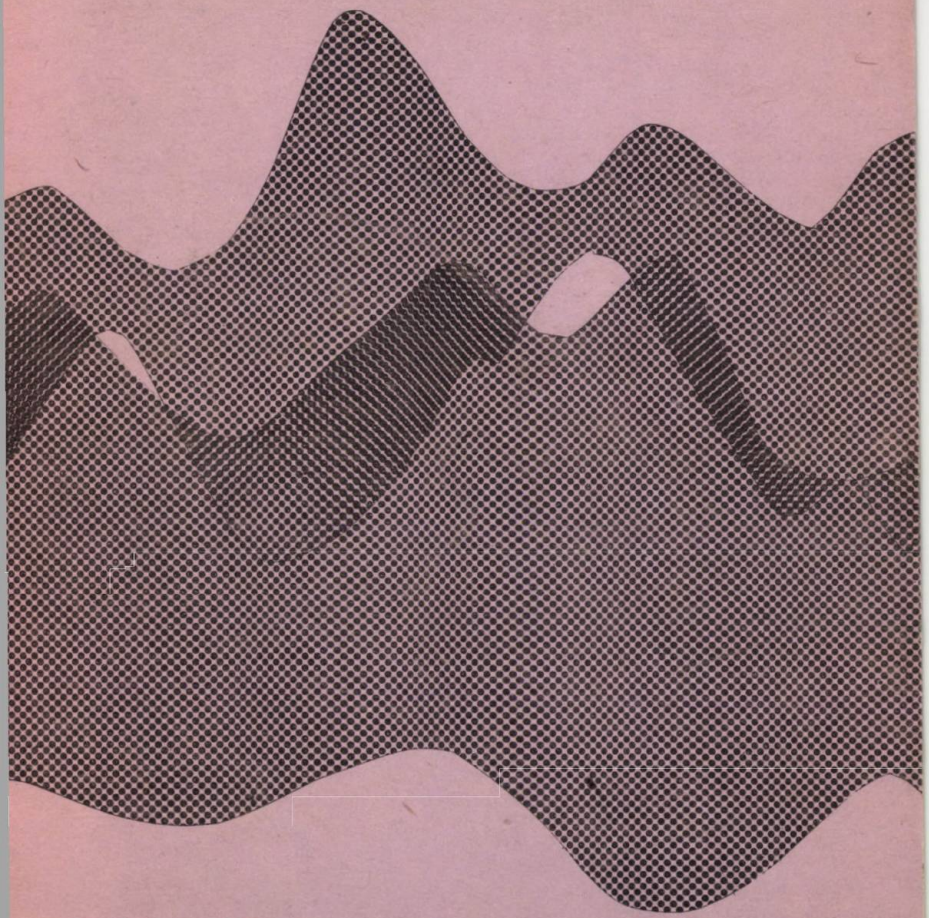
80/6/73
S 25

aurel sasu

TEXTUL IPOTETIC



Editura Minerva

AUREL SASU

TEXTUL IPOTETIC

Coperta de : *Francisc Kalab*

Toate drepturile rezervate Editurii Minerva

dolo.73
S25

AUREL SASU

TEXTUL IPOTETIC

CONTRIBUŢII LA O ISTORIE A HERMENEUTICII ROMÂNEŞTI

LICEUL „GHEORGHE LAZĂR"
BIBLIOTECA
BUCUREŞTI

63 801

EDITURA MINERVA

Bucureşti — 1984

Cu dragoste,
Voichiței și lui Sebastian,
în amintirea zilelor petrecute pe Insula de apă.

„Solitudinea discursului critic e marea capcană de care trebuie să ne ferim."

Jean Starobinski

I PROLEGOMENE

Textul ipotetic formează, în chip firesc, o unitate împreună cu *Retorica literară românească* și *Istoria poeticii românești* (studiu aflat în pregătire). Ce le unește este aceeași intenție de a cerceta și valoriza moștenirea literară din perspectiva unei idei centrale ; ce le individualizează este punctul de vedere impus de chiar subiectul enunțat. Eseul este subintitulat *Contribuții la o istorie a hermeneuticii românești* și trebuie înțeles numai în acest sens : el nu intenționează deci să fie *istoria* acestei discipline, ci un început și, eventual, un punct de plecare pentru cel ce o va scrie cîndva. Nu mai e necesar să spunem că hermeneutica e puțin cunoscută la noi și că nu ne poate impresiona termenul inclus, din cînd în cînd, în titlul cîte unui articol întîmplător. Dar cînd acest articol își fixează ca obiect *Perspectivele structurale în hermeneutică* (Ion Itu, în *Astra*, 1980, nr. 4) și ne atrage profesoral atenția că popularitatea disciplinei „nu este o chestiune a prezentului", sîntem obligați să spunem lucrurilor pe nume. Să spunem că improvizația și diletantismul sînt periculoase nu numai în critica literară.

La noi, rezerva față de hermeneutică are, probabil, și o explicație psihologică (sau istorică). Pentru foarte mulți, conceptul se asociază involuntar cu exegeza teologică și, în lipsa oricărui efort de înțelegere, redus la condiția sa primară. Sigur, nu există sau sînt puține cazurile de înțelegere liberă de orice prejudecată, cum ar spune H.-G. Gadamer, dar aici lucrurile trebuie văzute diferențiat și mult mai puțin dogmatic. A spus doar Bultmann că „in-

terpretarea scrierilor biblice n-a fost supusă altor condiții ale înțelegerii decît ale oricărei literaturi". [1] Cum ar fi putut E. Gilson să numească secolul al XII-lea altfel decît epoca umanismului religios? Nu acum se dezvoltă gustul pentru formă, studiul filosofiei, nu acum rafinamentul culturii anunță adevărata Renaștere spirituală și materială din secolele al XIV-lea și al XV-lea? Spinoza oferă un remarcabil comentariu al Bibliei „ca literatură și numai în măsura în care aceasta conținea incidental principii aplicabile la întreaga literatură" [2], demonstrînd că libertatea de gîndire nu este cu nimic diminuată, atîta vreme cît fragmente întregi au fost descoperite ca produse ale imaginației omenești.

Cassiodor e interesat în studiul textelor bisericești de „figurile gramaticale și retorice, familiare erudiției didactice antice" [3]; Beda Venerabilul interpretează Biblia tot prin arta ei retorică. E vorba, prin urmare, de exegeza obișnuit alegorică, gramaticală sau retorică a textului în sine. Nu e oare și lecția hermeneuticii una a relativității? Întîia ei aplicație viza descoperirea sensului inițial, absolut și obiectiv, în timp ce interpretările contemporane se îndepărtează de el; sensul se schimbă de la o epocă la alta și de la un cititor la altul. [4] Clasicul exemplu al cercetării tradiției „cu cel mai pur spirit critic și cîtuși de puțin în spiritul credinței" este *Istoria critică a Vechiului Testament* (1678) a lui Richard Simon. Cartea e interzisă, dar autorul scrie altele: *Istoria critică a versiunilor Noului Testament* (1690) și *Istoria critică a comentariilor Noului Testament* (1693). Milton, în *Tractate on Education* (1673) mai credea că „scopul lecturii este a îndrepta vechile texte ale primilor noștri Părinți" [5], ca și George Eldon Ladd, pentru care, tot în secolul al XVII-lea, „Biblia este Cuvîntul lui Dumnezeu oferit prin cuvinte oamenilor în istorie". [6] Astăzi, același text e considerat literatură, aranjat și studiat după criteriile formei literare. „Biblia oferă conflicte, teme, caractere și modele stilistice scriitorilor începînd cu John Milton pînă la John Steinbeck". [7] Titlul obișnuit al acestui tip de investigație critico-hermeneutică e: *The Bible as Literature*; îl folosește Bukner B. Trawick într-o cercetare din 1963 (completată în

1970), e utilizat în același scop de Alton C. Caps, în 1971, e ascuns într-o formulă mai generală *(The old Testament and the Literary Criticism)* de către David Roberston, în 1977. Raționamentul e însă de fiecare dată identic : „a considera nu numai pasaje, ci întreaga Biblie în exact același cadru, potrivit exact aceluiași tip de ipoteze ca și cum ar fi vorba de un text din Hemingway", cu alte cuvinte „a considera Biblia nu ca o varietate a discursului istoric, teologic sau științific, ci ca un discurs literar și a-i pune întrebările proprii discursului literar". [8] Alți autori dezvoltă aceeași idee : Norman Habel, în *Literary Criticism of the Old Testament,* Fortress Press, Philadelphia, 1971 sau Kenneth R. R. Gros Louis și James S. Ackerman (editori) în *Literary Interpretation of Biblical Natives,* Abingdon Press, 1974. Din textele sacre se scot, prin urmare, capitole de dramă, comedie, proză artistică, tragedie, poezie lirică și satiră socială.

Pentru o lungă perioadă de timp însuși termenul de teologie e destul de confuz ; Varro îl folosește în trei variante : mitic, natural și oficial (instituționalizat). Hermeneuticile românești reflectă, pe de altă parte, ca și retoricile dealtfel, un fenomen care aiurea a avut loc mult mai devreme. Cine cunoaște cursurile de retorică, de poetică, de stilistică, de hermeneutică, programele de învățămînt, în general, știe că pentru secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, deci pentru faza începuturilor disciplinei, coincidența problemelor literaturii cu cele ale limbii nu reprezintă doar un fapt teoretic. Indiferent de caracterul ei, la început interpretarea e un act lingvistic.

Cultura română nu poate fi lipsită, așadar, de cercetarea acestui întins sector hermeneutic, sub semnul căruia stă aproape întreaga filosofie și artă contemporană. Deocamdată acțiunea lui Adrian Marino, la noi, e singulară și într-un fel fără audiența necesară (în străinătate i s-au tradus pînă acum *Hermeneutica lui Mircea Eliade* și *Critica ideilor literare*). Sînt totuși paradoxale reacțiile criticului (uneori în afara temei propriei sale cercetări) împotriva impresionismului, știut fiind că hermeneutica este apel la subiectivitate, intuiție, eliberare de dogmă.

„Scopul final al demersului hermeneutic este de a-l înțelege pe autor mai bine decît s-a înțeles el însuși". [9] Chiar dacă este o himeră acest scop, se poate reproșa ceva criticului pentru bucuria de a-l urmări ? A spus doar Hegel că „operele de artă nu sînt cugetări și concepte, ci sînt dezvoltare a conceptului din sine însuși, sînt înstrăinarea lui în direcția sensibilului". Dezbaterile critice din ultimii ani au reluat probleme diverse : relația scriitor-cititor, „cearta de cuvinte", dreptul la eroare, instrumentele de lucru etc. Mai puțin s-a discutat condiția solitară a criticului cu „sistem" (a se vedea și cazul lui Mihail Dragomirescu și, în parte, al lui Vianu). E mai receptiv cititorul român la ceea ce se numește „curiozitate activă", decît la geometria ideilor abstracte ? Probabil, deși aceasta nu poate fi singura explicație. Trebuie acceptat, reluînd un vechi adevăr, că „există tot atîtea genuri de critici cîte genuri de sentiment uman".

Preocuparea noastră a fost să prezentăm, înainte de toate, textele hermeneutice ca pe o realitate ce se cerea cunoscută ; asistînd la extraordinara diversificare a cercetărilor hermeneutice, nimic n-ar fi fost mai păgubitor pentru noi decît a considera lipsită de orice importanță și valoare propria noastră tradiție. Nimic n-ar fi mai greșit, ar fi spus Hocke, „decît să presupunem că evoluăm în abisuri istorice demult apuse". [10] Dar a scrie o carte înseamnă înainte de toate a alege un punct de vedere. Prin definiție și prin etimologie, hermeneutica presupune o călătorie între două lumi ; Hermes e mediatorul și interpretul voinței zeilor. Fuziunea între lumea textului și cea a exegetului se realizează treptat, hermeneutica parcurge drumul de la analiza obiectivă, al cărei scop este validarea universală și rezultatele definitive, la recunoașterea subiectivității și descoperirea psihologiei (Schleiermacher), pînă la poziția filozofică de astăzi (Heidegger, H.-G. Gadamer și Paul Ricoeur), în care primează investigația ontologico-existențialistă. Direcția importantă a evoluției ar fi, așadar, de la sensul textului la sensul ființei.

Cercetînd mari epoci de cultură (Antichitate, Ev Mediu, Renaştere, Clasicism), am putut mai uşor urmări metamorfozele conceptului în diferite opere şi moduri de civilizaţie ; în acest context, procedeul comparativ s-a impus de la sine. Un sens, o semnificaţie au fost de fiecare dată însoţite de informaţii istorice şi exemple literare. Alţi autori au văzut istoria hermeneuticii ca o succesiune de nume (J. Greisch în *Herméneutique et grammatologie* (1977). Lui Schleiermacher îi urmează Dilthey, lui Dilthey îi urmează Heidegger, lui Gadamer, Paul Ricoeur ş.a.m.d. Însă ceea ce Greisch numeşte preistorie a hermeneuticii nu sînt primele nume din această serie, ci cu totul altceva. Hermes era Mesagerul; el nu cunoaşte deci nici marele început, nici înţelesul său adevărat. Se bucură mai puţin de prezenţa între zei, decît de clipa întoarcerii între oameni.

Un început absolut nu există, prin urmare, şi hermeneutica suferă de arbitrariul începutului oricărei istorii. De aici şi „vehementele controverse" în definirea ei, controverse pe care E. D. Hirsh le numeşte „babelul interpretărilor". [11] H.-G. Gadamer, în *Adevăr şi metodă,* analizează hermeneutica lui Schleiermacher, Dilthey şi Heidegger ; Hirsh, în *Validity in Interpretation,* polemizează cu Gadamer ; David C. Hoy, în *The Critical Circle,* polemizează cu Hirsh. Gadamer îl continuă pe Heidegger, Heidegger împrumută ideile de la Dilthey. În terminologia engleză, James M. Robinson propune termenul de *hermeneutics,* cu acest *s* care trebuie să sugereze o „nouă direcţie în teoria hermeneutică", un nou „cîmp" (deşi *arithmetic* şi *rhetoric* sugerează tot un „cîmp", fără *s*). Frank Lentricchia îl acuză pe E. D. Hirsh (*After the New Criticism.* The University of Chicago Press, 1980) că nu-i înţelege pe Heidegger şi Gadamer etc.

Cercetările actuale au mai degrabă un caracter interdisciplinar ; de unde şi ambiţia lui Paul Ricoeur de a arbitra „conflictul interpretărilor", „conflictul mai multor hermeneutici în cultura modernă : o hermeneutică a demistificării şi o hermeneutică a recolecţiei sensului". [12] Cartea sa *(Conflictul interpretărilor)* e o serie de re-lec-

turi : psihanaliza — „o interpretare a culturii în ansamblu", Freud — „o aventură a reflexiei" etc. La început se confundau două funcții : „înțelegerea sensului și explicarea sensului". [13] Cînd descoperă intersubiectivitatea, hermeneutica propune un alt limbaj (sensul e retrăit, reluat, re-construit) exact în măsura în care distruge un limbaj (înnoirea mesajului vechi). Este, cu alte cuvinte, limbajul „distrugerii" altui limbaj ; cu fiecare lectură textul se rescrie. Ca și retorica, hermeneutica a însemnat însă enorm pentru cultură, prin menținerea în actualitate a valorilor antichității greco-latine și a ideii de superioritate a învățămîntului clasic. „Sîntem, scria Bernard de Chartres, ca niște pitici așezați pe umerii unor uriași. Vedem deci mai multe lucruri decît cei vechi și dintre cele mai îndepărtate, nu prin agerimea propriei noastre priviri sau prin înălțimea taliei noastre, ci pentru că ei ne ridică și ne înalță cu înălțimea lor gigantescă." [14]

Urmărind istoria hermeneuticii ca *proces*, nu ca sistem, am putut mai ușor lumina raporturile culturii moderne cu tradiția, am putut citi textele în articulația lor cu fenomene de mai mare rezonanță precum raționalismul, psihologia și problemele filosofico-literare ale fiecărei epoci în parte. Mai ales că materia hermeneuticii nu este chiar atît de străină de cea a retoricii : *logos* — a instrui, *ethos* — a plăcea și *pathos* — a mișca (etape și ale interpretării poeților în antichitate). Tropii și figurile (de cuvinte și de gîndire) sînt ele însele o materie care instruiește, place și mișcă sufletele. Hermeneutica poate fi cercetată și din perspectiva conceptului de erudiție, condiție prealabilă a oricărei munci literare (K. E. Gilbert). Nu trebuie să ne mire tocmai de aceea că Dumarsais considera *Tropii* o categorie a gramaticii, întrucît aceasta era un studiu complet ca bază pentru lectura capodoperelor încă din Bizanț. [15] Noțiunea de *erudiție gramaticală* se folosește frecvent ca o trecere înspre preocupările actuale de semantică și semiologie.

Pe terenul hermeneuticii, în ciuda aparențelor, a înflorit spiritul laic și-a fost subminat principiul imitației (imitația e reproducere a modelului, ori limbajul e o problemă de polisimbolism). Hermeneutica își găsește, prin urmare, locul alături de alte discipline dedicate „faptelor

simbolice", între care semiotica şi teoria semnelor. În *Théories du symbole,* Tzvetan Todorov relevă tocmai continuitatea acestei tradiţii.

Bibliografia hermeneutică e, pe de altă parte, imensă ; la Zürich şi la Heidelberg există cîte un Institut de hermeneutică, în Franţa la fel, congresele internaţionale produc masive tomuri de comentarii, aşa încît toate contribuţiile sînt aproape imposibil de parcurs. *The Center for Hermeneutical Studies in Helenistic and Modern Culture* din Berklay a publicat pînă acum peste treizeci de volume (35—40 pag.). Am indicat în aparatul critic numai operele cercetate, dînd prioritate celor reprezentative pentru tema care ne interesează. Acolo unde n-a fost posibil accesul la informaţia directă, am procedat şi noi prin trimiteri la texte din lucrările consultate.

Sursele manuscrise sînt acum, pentru întîia oară, valorificate *integral.* Intenţionat am înmulţit uneori numărul citatelor pentru a-l pune pe cititor în legătură imediată cu sursa primară a ideilor (în cazul hermeneuticilor româneşti — manuscrise, procedeul a fost absolut necesar). Cartea e un act de restituire, deci, şi de restaurare, în acelaşi timp ; ea repune în circulaţie texte de critică şi de teorie literară, care, altfel, ar fi rămas în afara circuitului de idei. Nu pentru orice idee generală am simţit nevoia unei trimiteri la subsolul paginii, fiindcă există un întins spaţiu al locurilor comune care trebuie trecut sub tăcere. Pentru Dilthey, viaţa „este productivitate", textul este, pentru Julia Kristeva, de asemenea, „productivitate" (*Recherche pour une sémanalyse,* 1969), în timp ce, după Gadamer, „a învăţa să vorbeşti constituie faza unei speciale productivităţi" *(Philosophical Hermeneutics).* Roland Barthes e preocupat şi el, în *S/Z* (1970), de modelul productiv al textului. Tratatul lui Pierre Fontanier, *Figures des discours autres que les tropes* (1827) e considerat de G. Genette „cîntecul de lebădă al retoricii clasice" ; pentru Tzvetan Todorov, acelaşi tratat este tot un... cîntec de lebădă. *Orizontul aşteptării* e un concept fundamental husserlian, folosit atît de Hans Robert Jauss în *Literaturgeschichte als Provocation der Literaturwissenschaft* (1969), cît şi de Hort Ruthrof în *The Reader's Construction of Narrative* (1981).

Nu ne facem iluzii în privința epuizării subiectului ; el va fi, cu siguranță, reluat, rediscutat din alte puncte de vedere, poate mai aplicate și mai generoase. Aceleași documente, aceeași informație pot primi, în mîinile altuia, altă întrebuințare. N-avem ambiția marilor construcții ; am dori să fie acceptată această lucrare ca un eseu scris cu oarecare libertate de opinie și plăcere polemică. Fiecare capitol este urmat de notele respective. Scriind un eseu însă, n-am considerat necesar să elaborăm complicate explicații pentru fiecare informație ce se reia de la un autor la altul. Lucrării lui S. Dresden, *Humanism in the Renaissance* (translated from the Dutch by Margaret King, New York — Toronto, 1968) îi lipsesc notele, nefiind prin aceasta mai puțin celebră. Nimeni nu oferă, de exemplu, o istorie nouă, absolut originală a hermeneuticii în Antichitate, Renaștere sau Evul Mediu. Ea este aproape identică la Schleiermacher, P. Ricoeur, Robert E. McNally (*The Bible in the Middle Age,* 1959) sau Peter Strihlmacher (*Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture,* 1977).

Pe de altă parte, indiferent de epocă, nu tot ce poartă numele de hermeneutică e... hermeneutică. În ultimă instanță, pe terenul acestei discipline nu se prescriau neapărat reguli și principii, ci se teoretiza acea *tensiune* inerentă oricărui proces de lectură. Orice text (inclusiv *Biblia)* este într-un anumit sens *reflexiv,* fiindcă orice text, indiferent de natura lui, are un *sens ascuns.* Adevăruri simple ce se pot întîlni și la Terence Cave, *The Cornucopian Text,* Problem of Writing in the French Renaissance, Oxford, 1979, dar și la Augustin sau Erasmus, deci în secolele al V-lea și, respectiv, al XVI-lea.

Textul ipotetic este implicit și o contribuție la istoria criticii românești. Descoperirea, asimilarea și reexprimarea ideilor sînt faze naturale întîlnite în toate culturile. Deci, în lipsa originalității, hermeneuticile românești, ca toate celelalte în alte țări, impun credința că „orice discurs, fie în proză sau vers, fiecare întreg, fiecare parte, fiecare paragraf, fiecare propoziție implică un anumit sens, divizibil în alte sensuri". [16] Cuvintele pot fi semnificante prin ele însele sau prin relație, iată o încheiere

hermeneutică elementară cu valoare generală, pentru întreaga evoluție a criticii actuale. În fond, J. W. H. Atkins, în *English Literary Criticism: The Medieval Phase* (1952), nu tratează nici el alte probleme decît poeticile, retoricile, gramaticile și literatura biblică în operele lui Beda, Alcuin, Roger Bacon, Skelton ș. a.

Se vorbește tot mai mult astăzi de narcisism, inflație, „imperialism lingvistic" (Greimas), deși există un „imperialism" și al teoriei literare ; se spune că în interpretare cade „mitul consensului public" (E. D. Hirsh), deși, probabil, acesta n-a existat niciodată. În spatele oricărui text se află întotdeauna altul, ipotetic.

Note

1 Apud Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, 1976, p. 173.

2 Katharine Everett Gilbert, Helmut Kuhn, *Istoria esteticii*. Ediție revăzută și adăugită. În românește de Sorin Mărculescu. Editura Meridiane, București, 1972, p. 214.

3 Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*. În românește de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duțu, Editura Univers, București, 1970, p. 55.

4 E. D. Hirsh, Jr., *Validity in Interpretation*. New Haven and London Yale University Press, 1967, p. 6.

5 Milton, *Tractate on Education*, Cambridge, At the University Press, 1905 (după ediția din 1673), p. 3.

6 George Eldon Ladd, *The New Testament and Criticism*, Michigan, 1967, p. 12.

7 Alton C. Caps, *The Bible as Literature*, New York, 1971, p. V.

8 David Roberston, *The Old Testament and the Literary Criticism*, Fortress Press, Philadelphia, 1977, p. 2.

9 W. Dilthey, *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman, Cambridge University Press, 1976, p. 260.

10 Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură.* Alchimie a limbii și artă combinatorie esoterică. Contribuții la literatura comparată europeană. În românește de Herta Spuhn. Prefață de Nicolae Balotă, Editura Univers, București, 1977, p. 85.

11 E. D. Hirsh, Jr., *op. cit.*, p. 56.

12 Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 65.

13 E. D. Hirsh, *The Aims of Interpretation*, University of Chicago Press, 1976, p. 19.

14 Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Tome I, De Scot Érigène à S. Bonaventure, Paris, 1922, p. 58.

15 Louis Bréhier, *La civilisation byzantine*, Éditions Albin Michel, Paris, 1970, p. 397.

16 James Harris, *Hermes or A Philosophical Inquiry concerning Language and Universal Grammar*, London, 1751, p. 21.

II CONCEPTUL DE HERMENEUTICĂ

1. SENSURI ŞI SEMNIFICAŢII

ANTICHITATE

Purtător de mesaje, interpret şi cunoscător al voinţei zeilor, Hermes este unanim acceptat ca patron al hermeneuticii. Aşadar, începuturile disciplinei sînt indisolubil legate de ideea medierii. Problema este cunoscută şi nu-mi propun acum să reiau în aceste pagini o istorie care pentru mulţi stă sub semnul mitologicului. Dealtfel, despre relaţia etimologică între verbul *hermeneuein* şi mijlocitorul cu sandale şi coif există suficiente informaţii la Platon, Diodor din Sicilia, Philon, Aristide, Iustin, Heraclit, Porphirius, Macrobius şi Augustin. Hermes e cel care „în *Iliada* îl conduce pe Priam pînă la Ahile ; în *Odiseea* el este trimis la nimfa Calipso pentru a-i înmîna ordinul de a-l lăsa să plece pe Ulisse ; el remite, în sfîrşit, lui Ulisse acea *moly,* iarba magică prin care acesta e protejat de farmecele lui Circe". [1] Cratylos îl apropie de *hermeneus,* interpretul. Adversarul lui Hermes, în mitologie, e Leto, „cuvîntul luptînd împotriva uitării". [2] Cu sensul de *uitare* apare Leto şi în *Alegoriile* lui Heraclit, în timp ce Hermes e cuvîntul menit a traduce „sentimentele noastre interioare".

Stoicii sînt cei care consacră distincţia între *cuvîntul interior* (reflexie intimă) şi *cuvîntul exterior* (care exprimă gîndirea). Pentru Heraclit, deci, Hermes are două feţe : una *chtonică* (cuvîntul interior, profunzimea judecăţii) şi alta *celestă* (cuvîntul exprimat, perceptibil de la distanţă). Altfel spus, Hermes este logosul, concept care înseamnă în greacă, în acelaşi timp, limbaj şi raţiune (sau raţionament). Aici însă el intră în concurenţă cu Heracles (latinul Her-

LICEUL „LAZĂR" BIBLIOTECA BUCUREŞTI

cule), tot la Heraclit un alt simbol al logosului, al înțelepciunii și al rațiunii. De adăugat că tot un mesager al zeilor este și Iris, întîlnită cu această semnificație la Cratylos, Cornutus și Heraclit. Se poate pune totuși o întrebare : de ce tocmai Hermes a fost ales purtătorul de cuvînt în acest dialog cu transcendentul ? Și sufletul, după Plotin, realiza o comunicare între inteligibil și sensibil, era, cu alte cuvinte, și el un intermediar, așa cum demonul, în definiția lui Platon, asigura o legătură directă între divinitate și moarte, făcînd posibilă, „prin rituri divinatorii și magice", comunicarea dintre uman și reprezentarea simbolică a realului.

La Apuleius, rolul demonului este același, în limitele aceleiași „comunicări ascendente" ; intermedierea traduce mesajul unei exteriorități și mai puțin efortul omului de a înțelege revelația ca expresie a propriului său limbaj. Or, grecii îi atribuiau lui Hermes tocmai descoperirea limbajului și a scrierii, prin care înțelegerea umană își apropia sensul unui „dincolo" și-l făcea cunoscut altora. Interpretarea mesajului devenea, în felul acesta, mai importantă decît funcția transmiterii lui. Platon ne spune că poeții nu sînt „nimic altceva decît tălmacii zeilor" ; deci rapsozii care explică versurile vor fi *interpreții interpreților*. Există deja aici ideea unei serii interpretative în care rolul determinant îl are disocierea înțelesului cuvintelor (așa cum face Prodicos) și orientarea către *expresie* a întregului demers interogativ. [3]

Pentru Protagoras, „priceperea în domeniul poeziei este cea mai importantă parte a educației", iar tălmăcirea gîndului poeților lucrul cel mai demn de invidiat. Este adevărat că mai întîi hermeneutica este o posibilitate de a comunica stări ale sufletului, act al exprimării, altfel spus, și discurs în sensul retoric al cuvîntului. Cu această semnificație o întîlnim în opera lui Aristotel : „sunetele articulate prin voce sînt simboluri sufletești, iar cuvintele scrise sînt simboluri ale cuvintelor vorbite". [4] Stările sufletești fiind însă aceleași, deosebite sînt numai modurile de exteriorizare : „Ființa în sine se ia în atîtea accepții cîte categorii sînt". [5]

Dar aceste categorii de timp, loc, cantitate, relație, acțiune, substanță sau pasiune nu sînt decît mijloace de semnificare a universului, față de care enunțul interpretului este el însuși un *logos*. La Aristotel, *„hermenéia* nu se limitează la alegorie, ci privește orice discurs semnificant ; mai mult, discursul semnificant este hermenéia, care «interpretează» realitatea în măsura în care de asemenea «spune ceva despre ceva» ; este herméneia pentru că enunțarea este o sesizare a realului prin intermediul expresiilor semnificante și nu un înțeles de așa-zise impresii venite de la lucrurile înseși". [6] Cînd traducerea latină, *interpretatio*, a fost acceptată în limbile europene moderne, s-a produs întîia și cea mai importantă deviație de sens : de unde la început era evident caracterul de exprimare, emitere, extraversiune, termenul a ajuns aproape sinonim cu cel de exegeză, care, la polul opus, este „încercare de a pătrunde intenția unui text sau a unui mesaj". [7]

Philon din Alexandria ilustrează prin cele două cupluri de frați : Abel, „gînditorul ireproșabil", învins de Cain „tehnicianul cuvîntului", și Moise, „dăruit contemplației", cu Aaron, „care figurează limbajul", apelul intelectului la expresia verbală și natura orală a activității de comunicare. [8] *Herméneia* este interpretare pentru Grigore din Nisa, Eusebiu din Cesareea și Seneca ; cel mai obișnuit este sensul de exegeză biblică sau explicare : a traduce dintr-o limbă în alta Vechiul Testament, de pildă. Scopul era pur pragmatic : „facilitarea înțelegerii textelor literare". [9] Văzută inițial ca o disciplină tehnică, hermeneutica făcea abstracție de problemele metodologice. Sarcina era numai „de a adapta sensul unui text la situația concretă în care era adresat mesajul". [10] Dar înțelegerea și interpretarea erau și o problemă de experiență totală a omului. Ţinta fiecărei lecturi este descoperirea adevărului ; deci interpretarea este crearea unei *existențe* și *transformarea* tuturor celor care participă la ea, inclusiv, a operei literare. [11] Se proba sau nu autenticitatea textului, originalitatea sa, individualitatea, stilul și personalitatea autorului.

R. Palmer fixează la trei sensurile verbului *hermēneuien :* a exprima, a explica și a traduce (într-o limbă străină). Aproximativ aceleași se întîlnesc la Paul J. Achtemeier : a vorbi, a traduce, a interpreta, însă cu o exagerată limitare a scopului disciplinei : a descoperi „o semnificație contemporană într-un text vechi". [12] Hermeneutica evoluează de la interpretarea textelor în general la interpretarea existenței umane, deși nu există, la început, o fuziune între lumea textului și cea a interpretului. „Cuvintele «interpretare» și «hermeneutică» au la bază același înțeles" [13] sau : „hermeneutica este numai alt cuvînt pentru exegeză ori interpretare". [14] Pusă, prin urmare, la început, sub semnul exegezei, hermeneutica își asociază totuși și „o teorie a semnului și a semnificației", căutînd, dincolo de univocitatea textelor, argumente pentru înțelegerea prezentă a omului, a contextului, a determinării sale geografice, istorice, etnice și sociale.

Tzvetan Todorov reduce „practicele hermeneutice" la două mari categorii : comentariile de text și divinația, în amîndouă cazurile fiind vorba de *căutarea unui sens.* Artemidor făcea distincție între visele teorematice și alegorice ; Aristotel descoperă relația între „imaginile onirice și tropii retorici". [15] Activitatea hermeneutică principală rămîne totuși *exegeza textuală* biblică și a operei lui Homer, în primul rînd. Cea mai veche ediție cunoscută a *Odiseei* și *Iliadei* este a lui Antimac de Colophon ; alta este a lui Pisistrate. Însă acțiunea de editare însemna mai mult decît reunirea într-un singur corp a unor părți dispersate ale poemelor. Solon era de părere că față de numeroasele modificări, intercalări sau fragmente pierdute singura soluție este respectarea ordinii evenimentelor descrise. Telephus compune o *Retorică* după Homer, în care-și propune să cerceteze alt sens al poeziei decît cel obișnuit, un sub-sens, o alegorie, cu alte cuvinte.

Theagene și Anaxagora sînt preocupați de sensul moral al versurilor (în *Iliada,* lupta dintre viciu și virtute), în timp ce alții caută în versuri principiul dialecticii. Homer este un vizionar, spune Dilthey, și acestei credințe i se subordonează întreaga exegeză a operei sale. [16] El este

un „istoric al moravurilor eroice", poetul și savantul, reuniți în aceeași persoană. Situația lui Homer e dintre cele mai paradoxale. El e poetul ireproșabil, divin sau divinizat, opera sa e un „catehism al tineretului grec". [17] Aceasta e o extremă. La cealaltă se află detractorii, atitudinea lui Platon încheind ea însăși o serie de atacuri și obiecții, aparținînd lui Plutarh, Epicur, Dion Chrysostom și Zoil din Amphipolis. În *Republica*, se discută programul educativ din cetatea ideală ; Homer, atentînd la perfecțiunea zeilor, este eliminat, ceea ce trezește indignarea lui Heraclit.

Poetul nu mai e considerat savantul, filosoful, atotștiutorul : domeniul poeziei sale este *verosimilul*, nu realul. Trebuie precizat totuși că Platon îl recuză pe Homer numai ca „bază a educației", altfel, în *Legile*, respectul pentru *Iliada* și *Odiseea* fiind exprimat deschis. Maxim din Tyr descoperă apropieri mai importante între Platon și Homer decît între Platon și Socrate, Philon din Alexandria îi scuză ireverența față de zei. Important este că toată această controversă orientează întreaga discuție „spre interpretarea alegorică". [18]

Adevărata „reabilitare" a lui Homer se produce însă odată cu neoplatonicienii (care îl vor și diviniza). După Plotin, poetul nu e imitator, nu reproduce o copie a ideii, ci ideea însăși, într-un fel de vizionarism (inspirație), pe care Proclus o vede în poemele homerice în toată plenitudinea ei. În Homer, Numenius consideră aplanat conflictul dintre filosofie și poezie, în timp ce Hermias atrage atenția asupra „contemplației interioare", ca mod fundamental al lirismului. Într-un fel se poate spune că neoplatonicienii au re-creat un nou Homer, pregătindu-i triumful din veacurile viitoare.

Întîia apropiere între miturile lui Homer și mistere e schițată în *Alegoriile homerice* ale lui Heraclit ; o întîlnim și în dialogul lui Philon, *Despre Providență*, și în *Despre zei și despre lume* a lui Sallustius. Raporturile dintre text și realitatea profundă, dintre „vizibil și ascuns" sînt luminate prin studiul simbolurilor, prin cercetarea etimologică (Cornutus, *Teologia* și Apollodor, *Despre zei*),

a vocabularului în general (omonime, sinonime) și a numerelor (stoicii mai ales). Esențiale pentru înțelegerea problemei rămîn însă *Alegoriile homerice* (prima ediție 1505, Veneția, dar scrise prin secolul I) ale lui Heraclit retorul și *Peștera nimfelor* a lui Porphirius. Mai puțin pretențioase sînt *Teologia* lui Cornutus și *Viața și poezia lui Homer* de Pseudo-Plutarh (elocuție, dialecte, figuri de stil, alegorii).

Întîii comentatori încercau să descopere în poemele homerice „o explicație a lumii". [19] Aici se întîlnesc ipotezele fizicienilor, teoria elementelor (e invocată relația Homer-Thales din Milet), Xenophon și Empedocle sînt acuzați de a-l fi copiat pe Homer și, întrucît în secolele V-VI, Homer se afla la originea tuturor doctrinelor filosofice, în *Iliada* și *Odiseea* se caută sursele gîndirii lui Anaximandru, Anaximene, Parmenide și Philolaos. Inițiativa acestui alegorism fizic pare că aparține lui Theagene din Regium, în „primele timpuri ale gîndirii helenice", dar ideea poate fi întîlnită și la alții. Chrysippos, adeptul lui Zenon, reprezentant al stoicismului, îl identifica pe Hefaistos cu focul-artist, pe Athena cu eterul, pe Dionysos cu suflul hrănitor ș.a.m.d. [20] În lipsa preocupărilor apologetice sau de morală, zeilor lui Homer li se atribuie epitete în funcție de un principiu al *hegemoniei cosmice*. Athena — eterul, Hefaistos — focul, Hercule — energia divină, rațiunea, forța, puterea etc.

În *Probleme homerice*, Zenon face distincție între „adevărul" și „opinia" poemelor, între *ceea ce este conform adevărului și ceea ce este conform opiniei creatorului* [21], ceea ce duce, în final, la aceeași interpretare alegorică, întîlnită și la Cleante, în *Despre poet*. Fizica, miturile cosmogonice, armonia universală, medicina, astrologia, întreaga știință a naturii e descoperită, pe această cale, în *Iliada* și *Odiseea*. Urmările vor fi dintre cele mai curioase : „figurile dramelor homerice trec din mînă în mînă, sau din școală în școală, primesc amprente succesive ; uneori filosofii se străduiesc și închid într-un mit o doctrină convenabilă, precisă, profund elaborată ; uneori simpli comentatori încearcă să rivalizeze cu filosofii, făcînd efortul de a le demonstra că Homer era mai presus decît

ei".[22] Dar, în acest efort de a afla în poemele homerice întreaga știință și înțelepciune antică, se recurge, din păcate, uneori, la falsuri, omisiuni (cum face Crates), substituiri de text, completări, ce vor trebui, la rîndul lor, îndreptate de către generațiile viitoare.

Lungul proces de interpretare și recuperare a poemelor se încheie printr-un „sacrificiu" al sensului literal și al atașamentului sentimental. Fiecare autor cultivă tipul său de alegorie : fizică (zeii și eroii ca reprezentare a elementelor universului), psihologică (dispoziții ale sufletului), morală (elogiul virtuților sau condamnarea viciului). Antistene consacră lui Homer cea mai mare parte a operei sale, introducînd în interpretare și celebra distincție între ceea ce poetul „ar fi exprimat uneori conform opiniei, uneori conform adevărului", distincție întîlnită și la Diogene Cinicul, preluată, mai tîrziu, și de Zenon.

Reacția violentă a lui Platon, din *Republica*, inclusiv împotriva interpretărilor alegorice, va continua să fie acceptată datorită prestigiului filosofului, chiar după „răspunsul" lui Aristotel și al stoicilor. Influența greacă a interpretării alegorice va trece în primele veacuri creștine în domeniul exegezei biblice și se va constitui într-un corpus de principii și reguli prin opera lui Philon din Alexandria, Clement din Alexandria (sfîrșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea), Varro și Eusebiu.[23]

Arta interpretării se naște, prin urmare, din necesități filologice, dar și de învățămînt. Cele trei operații în stabilirea textului : *lectio, emendatio* și *enaratio*, explicația ambiguităților de construcție, analiza contextului, compararea variantelor erau sarcini ale criticii de text. Interpretarea se întîlnește cu retorica compoziției literare, dovadă că chiar Aristotel, în *Retorică*, tratează despre descompunerea întregului în părțile sale componente, despre efectul stilului, perioadei și metaforei, iar în *Poetică*, despre forma internă și externă, despre natura și scopul poeziei, despre limbaj în general, despre sensul propriu și metaforic (sau ornamental) al cuvîntului, despre stil și dicțiune, toate capitole atît ale retoricilor cît și ale vechii hermeneutici.

I se atribuie lui Plutarh un tratat despre poezia lui Homer ; Zenodot, Aristofan din Bizanț și Aristarc îmbogățesc interpretarea acelorași texte, ale căror erori de datare sau geografice sînt destul de liber discutate de Eratosthene. Varro continuă tehnica editării în lumea romană. Adăugînd și efortul teologilor (Origene) pentru restabilirea adevăratei forme lingvistice a Bibliei, înțelegem importanța extraordinară a descoperirii textului ca atare (problemele filologice erau ele însele o problemă de interpretare). Teodor din Mopsuestia sau Ioan Crisostom pun accentul pe sensul *literal*, cel metaforic sau simbolic fiind acceptat numai în contextul său lingvistic.

Cu Școala din Alexandria este pentru întîia oară reabilitată semnificația alegorică a discursului. Aristarc subliniază necesitatea studiului lingvistic al scrierilor homerice ; sugestia e urmată de Hipparc din Niceea și Arato în cercetarea documentelor literare. Însă interpretarea alegorică, practicată de Cratete din Mallo, înlătură contradicția dintre documentele vechi (laice sau religioase) și înțelegerea în actualitate a evenimentelor. În exegeza *Bibliei*, astfel procedează Philon din Alexandria, San Gustino și Ireneu. *Cîntarea cîntărilor* sau *Psalmii* nu mai sînt întotdeauna interpretați în cel mai strict sens teologic.

Pînă la teoria hermeneutică, sistematică și coerentă, a lui Origene și Sf. Augustin nu mai era decît foarte puțin, deși tradiția hermeneutică, în multe privințe, rămîne „extrem de eterogenă". Tzvetan Todorov vorbește mai degrabă de *practici exegetice* decît de exegeză propriu-zisă, dat fiind cadrul conceptual foarte general. De la Heraclit, care descrie cuvîntul Oracolului din Delphi („nu ascunde nimic, ci semnifică"), la Pitagora („Cînd discuta cu familiarii săi, îi îndemna fie dezvoltîndu-și cugetarea, fie uzînd de simboluri") sau la Dionys din Halicarnas („Unii îndrăznesc a pretinde că forma figurată n-ar fi permisă în discursuri") hermeneutica a urmat, practic, drumul unei „expansiuni a metodei creative". [24]

Rădăcinile hermeneuticii se află, pe de o parte, în primele comentarii ale poemelor homerice și în interesul primelor generații creștine pentru raportul dintre Testamentul Vechi și Nou, pe de alta, în gîndirea pauliană

(continuată de Bultmann) dominată de ideea unei secrete corespondențe, identități, între interpretarea Cărții și a vieții.[25] Dacă studierea limbajului ca limbaj începe sau nu cu Luther, cum susține A. C. Thiselton, sau dacă „istoria hermeneuticii Noului Testament devine virtual sinonimă cu progresul criticii Noului Testament"[26], este altă problemă. Important este saltul de la *explicare* — în prima fază a dezvoltării disciplinei, la *înțelegere*, și tentativa de a-i lărgi semnificația „pînă la dimensiunea unui *organon* al științelor umane".[27]

Dilthey a arătat deja că numai comparîndu-ne pe noi înșine cu alții ajungem la conștiința propriei noastre individualități. Dar, dacă hermeneutica este „interpretarea existenței umane înregistrată în scris"[28], ea este implicit o știință a spiritului ; înțelegerea fiind, la rîndul ei, de natură umană, „procedînd de la parte la tot și din nou de la tot la parte"[29], disciplina devine inevitabil o problemă de gnoseologie (o structură căutată nu în exterior, ci în viața psihică).

Din acest moment, „hermeneutica intră într-un raport intim cu marile probleme care agită știința contemporană"[30] ; filologică și istorică, în aceeași măsură, ea se află în directă legătură cu nevoia cunoașterii și a comunicării cu *altul*, nevoia de a cunoaște un trecut de cultură și de civilizație, familiarizare, așadar, cu o „experiență internă", mediată prin prezența *celuilalt*. Este greșit a vedea în hermeneutică, chiar în primele secole ale existenței sale, doar un corpus de reguli și principii. Este tot mai limpede că această pasiune a interpretării și aceste patimi filologice, mai mult decît de restabilirea unei pagini literare vechi sau a unui sens pierdut, erau determinate de problema înțelegerii ca atare (nu este și filosofia contemporană obsedată de răspunsul la întrebarea : *What is the meaning of meaning?*). Evul mediu continuă această direcție, adăugînd un „sens moral" preocupărilor exegetice. Un sens moral care atestă că hermeneutica „este descifrarea vieții însăși în oglinda textului".[31] O dovadă în plus că evoluția disciplinei urmează o cale apropiată apariției și evoluției conștiinței istorice a omului.

Note

1 Felix Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Société d'édition „Les Belles Lettres", 1956, p. 289.
2 *Ibidem*, p. 290.
3 Cel mai documentat studiu românesc despre *Hermeneutica în spiritualitatea greacă* aparține lui Lucian Stanciu ; a apărut în *Studii de istorie a filosofiei universale*, București, Editura Academiei, vol. IV (1974), vol. V (1977), vol. VI (1979).
4 Aristotel, *Organon. Despre interpretare*. Traducere de Mircea Florian, 1, 16 a.
5 *Ibidem*, 37, 49 a.
6 Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 8.
7 Jean Pépin, *L'herméneutique ancienne. Les mots et les idées*, în *Poétique*, 23, 1975, p. 291.
8 *Ibidem*, p. 293.
9 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, 1976, p. 95.
10 *Ibidem*, p. 149.
11 Alla Bozarth-Campbell, *The Word's Body*. The University of Alabama Press, University Alabama, 1979, p. 13.
12 Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*. The Westminster Press, Philadelphia, f. a., p. 14.
13 Antony C. Thiselton, *The Two Horizons*. Exeter The Pater Noster Press, 1980, p. 10.
14 *Ibidem*.
15 Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, aux Éditions du Seuil, Paris, 1977, Collection *Poétique*, p. 30.
16 W. Dilthey, *Ermeneutica e religione* a cura din Gianfranco Morra, Bologna, 1970, p. 56.
17 Felix Buffière, *op. cit.*, p. 11.
18 *Ibidem*, p. 20.
19 *Ibidem*, p. 84.
20 *Ibidem*, p. 138.
21 *Ibidem*, p. 146.
22 *Ibidem*, p. 179.
23 Informații detaliate despre această *trecere* în : Jean Pépin,

Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Aubier, Éditions Montaigne, 1958.

24 W. Dilthey, *op. cit.*, p. 85.

25 Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 376.

26 Antony C. Thiselton, *op. cit.*, p. 117.

27 Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 103.

28 W. Dilthey, *Selected Writings.* Edited, translated and introduced by H. P. Rickman, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 249.

29 W. Dilthey, *Ermeneutica e religione...*, p. 81.

30 *Ibidem*, p. 83.

31 Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 377.

Nu există suficiente argumente pentru a demonstra că în toată perioada Evului Mediu „inițiativa intelectuală revine bisericii". [1] Epoca e deschisă spiritului liberal, raționalist, este impregnată de helenism. É. Gilson e categoric în acest sens : „Ca perioadă istorică închisă în ea însăși Evul Mediu nu există". [2] Platon și Aristotel sînt cunoscuți, studiați și comentați, în jurul numelor lor se poartă polemici. Împotriva celor ce negau acest adevăr, Polycarpe Leyser scrie, în secolul al XVIII-lea, *De facta medii oevi barbarie imprimis circa poesia Latinam (Despre pretinsa barbarie a Evului Mediu, mai ales privitor la poezia latină)* — 1719 și *Historia poetarum medii oevi (Istoria poeților Evului Mediu)* — 1721, autorul subliniind importanța perioadei tocmai în acest proces al transmiterii culturii antice. Filosofia epocii nu se confundă cu scolastica (rutină, prejudecată, dialectică abstractă și sterilă, obscurantism religios etc.). Scrierile lui Jean Scot Érigène sînt pătrunse de neoplatonism ; Pierre Abélard e profund influențat de teoria aristoteliană a cunoașterii.

Gîndirea greacă pătrunde în Occident prin intermediar arab și evreu ; Albert cel Mare „a fost primul care a văzut enorma valoare pe care o reprezintă filosofia lui Aristotel pentru dogma creștină". [3] Dealtfel, însuși sistemul de învățămînt impunea o pregătire multilaterală, enciclopedică. La Drept nu lipseau retoricele analize ale discursurilor și harangelor ; la Teologie, lecturile ordinare și extraordinare ale Scripturii sau comentarea operelor Sfinților Părinți se încheiau după nu mai puțin de „cinci-

sprezece ani de cursuri, lecții, dispute și predici pregătitoare". [4]

Gramatica devine un curs preparator, retorica se transformă în *ars dictaminis,* „în timp ce filosofia absoarbe celelalte arte". [5] Formele culturii antice din perioada romană (școlile) au dispărut, însă artele liberale constituie în continuare fundamentul studiilor universitare. Deci, gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, geometria, astronomia și muzica, prin importanța lor, făceau o legătură directă cu opera lui Platon, Cicero și cu cea a filologilor de mai tîrziu : Aulus Gelius, Macrobius și Varro.

Isidor din Sevilla cita, în secolul al IV-lea, „diviziunea tripartită a filosofiei în fizică, etică și logică, dintre care ultima subdiviziune conținea dialectica și retorica". [6] Însă crește considerabil rolul gramaticii, chiar datorită orientării unor studii către științele sacre. Așa se explică importanța și reactualizarea vechii discipline (a gramaticii) ; opera lui Donat, Priscius și Quintilian e, în Evul Mediu, la mare cinste în toate școlile, alături de *Categoriile* lui Aristotel.

În Franța epocii carolingiene, artele liberale cunosc o remarcabilă dezvoltare, cu deosebire *Trivium* (dialectica, retorica și gramatica). Toate erau studiate ca mijloace de a se ajunge la o cultură filosofică. [7] În secolul al XII-lea, *Organonul* lui Aristotel, în care se dezvoltă și teoria hermeneutică, în traducerea lui Boetius, „devine centrul artelor liberale". Stephen d' Irsay amintește între cărțile comentate, în 1255, la Facultatea de artă, mai multe texte pseudo-aristoteliene *(Liber de Causis, La différence entre l'Esprit et l'Ame)* foarte la modă în Evul Mediu.

Nicole d'Oresme este autorul unor *Comentarii* la scrierile lui Aristotel și tot sub influența Stagiritului, Alexandre de Halès este interesat de „universalitatea materiei și pluralitatea formelor substanțiale". [8] É Gilson crede chiar că „întreaga istorie a filosofiei secolului al XIII-lea, cu excepția poate a importantei direcții a naturaliștilor de la Oxford, se confundă cu cea a diverselor atitudini adoptate față de Aristotel și față de arabi, de către filosofii timpului". [9] În Franța, la Paris, studiul lui Aristotel

și comentarea operei sale sînt interzise, în acest secol, printr-o hotărîre a Conciliului provincial ; statutele Universității prevăd aceleași interdicții. La Toulouse era, în schimb, autorizat.

În secolele al XI-lea și al XII-lea, într-o *Arte de lire*, amintită și de Gilson, științele erau divizate în : *știința teoretică* (teologia, matematica, fizica), *știința practică* (morala individuală, domestică și politică), *mecanica* (armurerie, navigație, agricultură, medicină, teatru etc.) și *logica* (gramatica și arta de a vorbi, care, la rîndul ei, cuprindea demonstrația, retorica și dialectica). Cunoștințele pozitive, „prin esența și natura lor scapă vieții religioase". În tot secolul al XI-lea, practic, artele liberale : gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, geometria, astronomia și muzica, opera lui Plinius cel Bătrîn și morala rațională din tratatul *Despre datorii* al lui Cicero, din *Pharsala* lui Lucian sau *Consolația* lui Boetius au întreținut o atmosferă umanistă, „proprie latinității" și culturii antice. Varro, Cicero și Plinius cel Bătrîn sînt, altfel spus, „direct sau indirect maeștrii științelor profane în Occident". [10]

Descoperirea lui Aristotel oferă gînditorilor Evului Mediu în primul rînd „o explicație integrală asupra universului" ; mai mult, ea a însemnat divorțul dintre revelație și rațiune. „Sistemul lumii, propus de cărțile lui Aristotel, n-avea nimic de înlocuit, el nu urma după nimic ; părea pur și simplu plasat în absolut, ca un fel de revelație ; trebuia deci să reușească, cum reușește o filosofie nouă în gîndirea tinerelor generații pentru care ea este inițiatoare în viața filosofică. Aristotelismul nu era atunci o filosofie, el era filosofia." [11]

În secolul al XIV-lea, Jean de Jandun proclama, pe urmele lui Aristotel, „valoarea absolută a filosofiei și superioritatea rațiunii asupra credinței". Averröes, tot un adept al marelui filosof, decretează drept fundament al adevărului, *ratio, sensata*, „acordul între mărturia simțurilor noastre și concluziile rațiunii noastre". [12] Dialectica lui Varro rezumă *Organonul* lui Aristotel, pînă la prima carte a primelor *Analitici*. Boetius intenționa să demonstreze contemporanilor „acordul doctrinal" dintre

Platon și Aristotel, „cu ajutorul comentariilor meticuloase ale fiecărei lucrări, urmînd frază cu frază, reproducînd și discutînd opiniile precedenților comentatori". [13]

Ceea ce trebuie observat, deci, e că toată această moștenire filosofică și culturală a antichității e preluată și continuată prin științele operații hermeneutice : traduceri, interpretări, comentarii, adnotări și întocmirea de ediții noi. Nu în puține cazuri, operele vechilor umaniști circulă și în numeroase compilații, rezumate și prelucrări, fără pretenția de originalitate, dar atestînd același efort de apropiere a marii tradiții raționaliste. Ideea se cere reținută cu atît mai mult cu cît, în general, există tendința de a reduce întreaga disciplină hermeneutică la problemele exegezei biblice.

Cassiodor, în *Institutiones divinarum et secularium lectionum*, preia de la Donat gramatica, de la Cicero, retorica, de la Aristotel, *Cugetările*, de la Marius Victor, „teoria silogismelor categorice și ipotetice", de la Euclid, geometria. Isidor din Sevilla oferă, în *Originum sive etimologiarum libri XX*, un fel de „rezumate de lecturi", „un fel de enciclopedie în care sînt condensate toate artele : mai întîi cele șapte arte liberale, la care se adaugă medicina, apoi artele care privesc religia și societatea, urmate de cele ce se raportează la lucrurile naturii și, în sfîrșit, artele manuale". [14]

Un corpus de extrase din opera înaintașilor, tot un fel de „rezumate de lecturi" deci, este și opera lui Beda Venerabilul. Psellos îl compilează pe Platon și Photios rezumă cărțile vechilor filosofi. Fenomenul reține atenția lui Émile Bréhier, în *La philosophie du Moyen Âge*, și e înregistrat ca un remarcabil proces, lent dar sistematic, de asimilare a filosofiei grecești. Se argumentează indirect ceea ce spusese É. Gilson : „Aristotel, Platon și neoplatonicienii au fost educatorii și reeducatorii gîndirii umane, fiecare operă descoperită și fiecare traducere făcută echivalînd pentru omul Evului Mediu cu descoperirea unei lumi noi". [15]

Pe acest teren de largă mișcare umanistă, hermeneutica, etimologia și tehnica analizei literare nu-și schimbă structural caracterul de științe practice și tehnice. Boetius

scrie *Despre silogismele ipotetice, Despre silogismele categorice, Despre diviziune, Despre definiție* și *Despre diferențele topice.* Isidor din Sevilla comentează Vechiul și Noul Testament, în secolul al VI-lea, și e preocupat de chestiuni gramaticale, în *Etimologiae :* „căci, dacă știi de unde vine un cuvînt, înțelegi mult mai repede forța lui. Fiecare lucru se înțelege mai clar, dacă i se cunoaște etimologia." [16]

La începutul Evului Mediu deja „ultimii platonicieni păgîni, dintre care mulți erau originari din Siria", introduc în învățămînt operele lui Aristotel. În mănăstirile orientale, studiul filosofiei sale a continuat în tot cursul secolelor al VII-lea și al VIII-lea. După É. Bréhier, Evul Mediu începe în secolul al VI-lea, „după marile sinteze neoplatoniciene orientale ale păgînilor Plotin, Proclus și Damascius și ale creștinului Dionis Areopagitul, apoi marea sinteză occidentală a Sfîntului Augustin", și se încheie în secolul al XV-lea, „printr-o transformare a culturii, în care Biserica nu mai joacă rolul esențial". [17] Sirienii Teodor din Mopsuestia și Sergius din Reschaima sînt amintiți, alături de alți comentatori ai lui Aristotel. Walafried Strabo, poet și compilator, scrie pentru uzul elevilor o *Glossa ordinata,* servind și ca instrument în comentarea Scripturii ; procedeul e explicarea verset cu verset a cărților bisericești. De la Erich de Auxerre s-au păstrat notele și comentariile la traducerea lui Boetius din Aristotel și la *De interpretatione* și *De dialectica* ale Sfîntului Augustin.

Un exeget al poeților latini Terențiu, Juvenal, Prudentius și Cato, al *Genezei* și *Psalmilor* este Rémy de Auxerre. Abbom interpretează *Calculus* de Victor din Aquitaine. Toate aceste exegeze, comentarii și analize nu sînt întîmplătoare. Ele au loc în condițiile unei aprige dispute pentru impunerea dialecticii și într-un context filosofic al efortului de a afla o punte de legătură între concepția lui Platon și Aristotel (o serie de tratate își propuneau să arate că, în fond, „contradicțiile dintre cei doi nu erau decît aparente").

Filosofia arabă îl reține pe Al Kindî, specialist și cunoscut interpret al lui Aristotel. Contemporanul lui Yayha

ben Adi, traduce de asemenea din opera Stagiritului. Teologii, inclusiv Sf. Bernard, se plîng de noile preocupări ale lui Abélard, după scrierea *Dialecticii* : „Astfel inteligența umană uzurpă totul pentru ea, nelăsînd nimic credinței ; vrea să ajungă prea departe, în cercetări care-i depășesc puterea ; ea nu deschide, ci distruge ceea ce e bine închis și pecetluit ; consideră că nu e nimic și nu binevoiește să creadă ceea ce nu găsește că e ușor de înțeles pentru ea". [18] Are o importanță deosebită acest mod de a gîndi, fiindcă, pe de o parte, se creează o distincție „între știința realului și știința limbajului", iar, pe de alta, deși nu sînt puse încă sub semnul întrebării dogmele bisericii, se discută detaliul lor.

În realitate, zice Gustave Lanson, „spiritul filosofic nu este altceva decît spirit științific" [19] ; or, prin redescoperirea, comentarea și studierea lui Aristotel s-a realizat în Evul Mediu întîia și cea mai importantă ruptură între revelație și rațiune. Rațiunea va fi folosită de aici înainte „ca sursă autonomă a unor cunoștințe filosofice" și ca „facultate intermediară proprie omului". [20] Este, prin urmare, invocată în exegeza biblică și teoretizată de Jean Scot Érigène, în secolul al IX-lea : „Orice autoritate care nu se bazează pe adevărata rațiune apare infirmă ; dar adevărata rațiune, sprijinindu-se fixă și imuabilă pe propria-i virtute, n-are nevoie să fie întărită de nici o autoritate" [21], sau un text citat de É Gilson : „Scriptura ne spune ceea ce trebuie să credem despre Dumnezeu ; ea este singura autoritate în materie și este o autoritate irecuzabilă. Apoi urmează un efort al rațiunii spre a da un sens la ceea ce credem și pentru a interpreta ceea ce Scriptura spune despre Dumnezeu". [22] Concluzia e că „autoritatea legitimă nu este decît adevărul descoperit prin puterea rațiunii". [23]

Universalitatea (proclamată) a rațiunii și suveranitatea (recunoscută) a judecății își descoperă deci o istorie cu mult timp înaintea veacului al XVIII-lea. Pierre de Poitiers își permite chiar să se îndoiască de „articolele credinței", să discute și să interpreteze nu textul, ci adevărul revelației. Este un mod foarte general de a vorbi și nu întotdeauna exact atunci cînd se prezintă istoria în Evul Mediu doar „în termenii supranaturalului". [24] Ra-

țiunea e invocată tocmai pentru că există în istorie supranatural, fiindcă există în texte obscuritate, sensuri confuze, divergențe de opinii.

Hugues de Saint Victor atribuie Scripturii un sens literal și altul spiritual : în *De doctrina Christiana,* Sf. Augustin definește *semnul :* „un lucru care, dincolo de impresia pe care o conferă sensului, ne face să cunoaștem ceva în plus“ [25] și clasifică semnele în *signa naturalia, signa data* și *signa divinus data.* Există, după Sf. Augustin, *res* și *signum,* simbolul avînd altă semnificație decît cea imediată. Toma d'Aquino teoretizează aceeași idee într-un comentariu despre metaforă.

Aceste preocupări teoretice sînt generale în Evul Mediu, în legătură directă cu o convingere mai veche că forma perfectă e imposibil de atins și că „natura e ascunsă îndărătul sau dedesubtul aparenței vizibile“. [26] Transpusă în domeniul artei, al literaturii, istoriei și al scrierilor bisericești, opinia aceasta acreditat ideea că orice interpretare presupune „subîmpărțirea aparenței sensibile în semnificații multiple, fiecare dintre ele fiind adevărată prin raportare la un document dat“. [27]

Clement din Alexandria deosebea, încă din secolul al II-lea, patru semnificații posibile ale unui text : literal, moral, anagogic și mistic, aceleași pe care, în secolul al XIII-lea, le invocă Dante pentru interpretarea *Divinei Comedii :* „pentru limpedea înțelegere ale celor care sînt de spus, trebuie știut că înțelesul acestei opere nu este simplu, ci, dimpotrivă, poate fi numit *polysemos,* adică are mai multe înțelesuri. Într-adevăr, cel dintîi înțeles este cel care se dobîndește prin literă. Și primul se numește literal, iar al doilea alegoric sau moral sau anagogic“. [28] Pentru Erigène „sensul rostirilor divine e multiplu și infinit“ [29] ; Hugues de Saint Victor atrage atenția că în Scriptură, de multe ori, „pasajele aparent cele mai simple sînt în realitate cele mai greu de înțeles“, adevărata idee stînd uneori în umbră, precum în cazul *Imnului Mariei.*

Croce a explicat că operele de artă clasică și păgînă au fost salvate cu ajutorul hermeneuticii alegorice „al cărei element bizar îl constituie *De continentia vergiliana* a lui Fulgentius din secolul al VI-lea, carte care a făcut

ca Vergiliu să fie acceptat de Evul Mediu și i-a netezit calea spre marea reputație la care trebuia să ajungă ca «înțelept păgîn care a știut totul»". [30] Despre același poet, John din Salisbury spune că exprimă adevărul întregii filosofii „în formă de poveste".

Dante, în *Vita nuova,* scrie despre raționamentul și înțelesul adevărat pe care poezia trebuie să-l ascundă „sub veșmîntul unei figuri sau culori retorice". Ideea că vizibilul este „imaginea Frumuseții invizibile" (Pseudo-Dionis Areopagitul), că lucrurile sînt imagini, umbre ale ființei eterne (Sf. Bonaventura în *Itinerarium mentis in Deum)* își pierde, spre sfîrșitul Evului Mediu, caracterul de speculație teologică. Ea trece în domeniul artei, al poeziei și al istoriei, dezvoltîndu-se într-o teorie coerentă a sensurilor suprapuse și alegorice.

Noțiunea de „simboluri istorice" se întîlnește la Hugues de Saint Victor, iar pentru Sf. Augustin „alegoria nu se găsește în cuvinte, ci în evenimentele istorice". [31] Frumusețea invizibilă, adevărul invizibil, identificate de Albert cel Mare, Toma D'Aquino și Hugues de Saint Victor cu Divinitatea, vor sfîrși prin a fi înțelese exclusiv ca *adevăr ascuns,* relevat omului prin lectură și interpretare.

Beda Venerabilul expune în *De schematibus et tropis* o teorie a simbolismului Scripturii, distingînd, sub influența lui Augustin, *allegoria quae factis fit* (alegoria în fapte, simbolismul evenimentelor istorice) de *allegoria quae verbis fit* (alegoria de cuvinte sau imaginile sau metaforele în poezie). Preocupat de obscuritățile cărților bisericești, Moise Maimonide consideră filosofia absolut indispensabilă unor astfel de cercetări ; prin urmare, cunoscîndu-l și pe Aristotel, compară dogmele religioase cu opiniile filosofilor, așa cum Anselm „utiliza regulile și conceptele dialecticii pentru a proba adevărurile credinței". Hrabam Maurul aplică teoria dualismului limbajului în explicarea Bibliei [32] și Érigène apără caracterul simbolic al aceleiași scrieri. „Sensul propriu este sensul imediat, sensul figurat este sensul ascuns, secret, «mistic»". [33]

Ca și Isidor din Sevilla, în *Etimologiae,* procedează aproape toți savanții Evului Mediu : cunoașterea realului este luminată prin explicarea cuvîntului : *cuvîntul este*

simbolul obiectului. Însă în această explicație, uneori e uitat însuși obiectul cercetării : idealul este atunci relevarea frumuseții în sine a cuvîntului și a nobleții stilului, ceea ce depășește acel „utilitarism pedagogic", amintit de unii în legătură cu preocupările exegetice ale Evului Mediu.

Se descoperă acum importanța limbajului pentru natura umană, pentru contactul ei cu realitatea. Realitatea însăși devine „o funcție a limbajului". [34] Omul ca „ființă lingvistică" nu este deci o descoperire a ultimelor decenii, ci una mai veche înscrisă într-o tradiție necunoscută întotdeauna.

Din primele secole ale Evului Mediu, o importanță deosebită se acordă *alegoriei* în sfera literaturii. Metoda interpretării alegorice nu este nouă, ea fusese folosită de întîii comentatori ai poemelor homerice, în particular de către stoici, însă, acum, e preluată și utilizată în exegeza cărților sacre. Origene o introduce la scoala din Alexandria ca principiu al editării textelor biblice sau al teoretizării celor trei sensuri : literal, tipic și moral. În secolul al VI-lea, Fulgentius interpretează *Aeneida,* în *Continentia vergiliana,* ca o imagine a vieții umane, oferind „întîia aplicație sistematică a metodei alegorice secularei poezii, de către un gramatician creștin". [35] Chiar dacă imperfect înțelese, lucrările lui Cicero și Quintilian continuă să rămînă texte de bază ale învățămîntului umanist, alături de cele ale lui Capelle, Cassiodor și Isidor.

Dar, în ciuda unei evidente orientări spre studiul literar, pe terenul cunoașterii și cercetării scrierilor vechilor Părinți, sensul tradiției e încă foarte viu, pietatea, fidelitatea față de exegeza patristică aproape totală. Principiile generale sînt ocolite, cu excepția lui Hraban Maurul *(De clericorum institutione)* și a lui Beda Venerabilul *(De schematibus et tropis sacrae Scripturae).* Se înmulțesc totuși discuțiile despre sensul spiritual, literar și metaforic. Angelome de Luxeníe descoperă șapte sensuri ale Scripturii : mistic, alegoric, mixt, trinitar, propriu sau tropic, parabolic și moral. S. Odon fixează numărul lor la opt : literal sau istoric, alegoric sau parabolic, tropologic sau

etimologic, anagogic sau analogic, tipic sau exemplar, anaforic sau proporțional, mistic sau apocaliptic. Alții grupează sensurile după categoriile științelor grecești : naturale, morale, contemplative etc. Beda Venerabilul, Paul Warnefried, Alcuin, W. Wigbald, Hraban Maurul, Theodoric și Bernon sînt cei mai importanți comentatori ai Scripturii pînă în secolul al XII-lea.

În *Despre ortografie*, Beda Venerabilul, în secolul al VIII-lea, imită tratate timpurii (între alții de Cassiodor) ; explică valoarea literelor, silabelor, picioarele și prozodia poeților vechi și a celor creștini în *Despre arta metrică*. Dedică o lucrare : *Despre figuri și tropi în Scrierile Sfinte*, problemei expresiilor figurative în Scriptură, folosind pentru demonstrație capitole din *Ars grammatica* a lui Donat. Clasificarea limbajului figurat în : *figuri* (schemata) și *tropi*, este cunoscută de la Quintilian. Mai importantă este sublinierea prezenței acestora din urmă în paginile Bibliei (metaforă, sinecdocă, onomatopee, perifrază, hiperbolă, enigmă etc.). Că întreg comentariul se păstrează în sfera literaturii, o demonstrează și discuția despre modurile poetice : *Cîntarea cîntărilor* are natura unei drame, *Eclesiastul* și *Proverbele lui Solomon* sînt poeme narative precum cele ale lui Lucretius, iar *Iov* un mod mixt, precum *Odiseea* sau *Aeneida*.

Tot în secolul al VIII-lea, Alcuin scrie și el *Despre ortografie*, *Despre gramatică* și *Despre retorică*. În tratarea gramaticii nu se depărtează de Donat, Priscius și Isidor (litere, silabe, părțile vorbirii, figurile), însă reține atenția considerațiile sale despre cele șapte arte liberale. O lucrare modernă este deja, în secolul al IX-lea, *Alegorii despre Scriptură*, atribuite lui Hraban Maurul. Deja cu Pierre Abélard, textele sacre încep să fie regrupate după un principiu inspirat de logică (de acum înainte importanța acordată scrierilor vechi crește paralel cu orientarea studiilor în direcția logicii și raționalismului). Simplei *lectio*, tradiționale, i se adaugă, așadar, primele întrebări, trecîndu-se de la obișnuita lectură, la *explicație* : textele sînt însoțite de glose, comentarii, note, devenind, cu timpul, ele însele un text suplimentar, independent, obscur, ce trebuia interpretat. Se înmulțesc totodată așazisele *postilles*, „cuprinzînd obișnuit distribuția textului

în diviziuni şi subdiviziuni raţionale", sau *distinctiones*, repertorii alfabetice pentru fiecare din sensurile literal, alegoric, tropologic şi anagogic.[36] Se accentuează importanţa interpretării alegorice a numerelor şi se consemnează primele manifestări *eretice* faţă de interpretarea tradiţională a Scripturii (care începe, între altele, să fie versificată).

Între *auctoritas* şi *ratio*, ultimul termen cîştigă teren. Dacă docilitatea lui Hugues de Saint-Victor este recunoscută, Rupert de Duetz admite că şi scriitorii vechi se pot înşela, admite, cu alte cuvinte, eroarea, neglijînd, de pildă, opiniile Sf. Grigore. Aceeaşi atitudine o întîlnim la Pierre Lombard. Se face din ce în ce mai des apel la lucrările lui Platon, Aristotel şi Cicero. Pierre Abélard este cel care compară Trinitatea creştină cu aceea a lui Platon. Principiile propriu-zise ale interpretării încep să fie mai clar formulate şi, începînd cu Abélard, importanţa disciplinelor raţionale în interpretarea Scripturii sînt din ce în ce mai des subliniate.

John din Salisbury apără logica şi dedică analizei *Organonului* lui Aristotel cărţile II-IV, în a sa *Metalogică* Gramatica însăşi e definită ca introducere în studiul logicii : „Aceasta implică necesitatea nu numai a studiului expresiei în cuvinte, ci de asemenea studiul literaturii ca atare".[37] Dealtfel, importanţa operei sale constă mai ales în locul pe care-l acordă literaturii şi studiului literar în educaţia liberală, precum şi în expunerea principiilor care facilitează aprecierea valorilor literare. În acest context, apelul la dialectică, gramatică şi istorie apare firesc. Însă critica textuală propriu-zisă îşi ocupă locul cuvenit odată cu Sf. Augustin şi Sf. Ieronim : se cercetează acum nu atît *textul autentic*, cît *sensul autentic* (deşi începuturile sînt destul de timide). Lui Sa'Adhyah, secolul al X-lea, i se datorează o încercare de „explicaţie a cuvintelor rare din Biblie", în timp ce Isaac Ben Jona, secolul al XI-lea, practică deja metoda comparatistă. Preocuparea esenţială rămîne încă delimitarea sensului *literal* de cel *spiritual*. Hugues de Saint-Victor consideră încă sensul metaforic uneori sens literar, alteori spiritual (sau tipic). Imprecizia termenilor e evidentă, multe clasificări sînt artificiale, dar

granițele hermeneuticii sînt deja trasate : *intenția, scopul* și *modul,* vor fi cele trei momente ale viitoarelor exegeze, prin care se vor distinge și se vor aprecia valorile literare ca atare.

Comentariile secolului al XIII-lea aparțin în special profesorilor și vor purta, evident, amprenta tehnicii școlare sau universitare ; vor fi, prin urmare, didactice, apologetice, fără profunzime. Se desfășoară însă în această epocă o extraordinară activitate de stabilire a textelor originale, de transcriere și de traducere, ceea ce duce, în final, la redactarea unor repertorii în care studiul filologic, al gramaticii și al stilului ocupă locul principal. Principiile hermeneutice nu sînt la toți aceleași ; se acordă încă mare atenție exegezei literale, căutării sensului inițial al autorului, deși Albert cel Mare se îndeletnicește și cu „aplicațiile alegorice și morale". Esențial rămîne însă textul : comentariul adevărat e cel sugerat de textul însuși (Albert cel Mare). Alături de *exegeza literală,* se dezvoltă altă direcție, cea a *exegezei dialectice.* Întregul e divizat, ideile principale izolate, se urmărește tranziția de la un subiect la altul. Autorul, materia, modul sau forma și utilitatea devin capitole distincte ale exegezei (între alții la Toma d'Aquino) care-și fixează deja cîteva norme : citarea locurilor paralele, studiul citatelor etc. În același timp, în așa-zisa *interpretare verbală* (etimologii uneori bazate pe „analogii morfologice accidentale și întîmplătoare") și în exercițiile filologice, imaginația e liberă de orice restricții, fanteziile sînt permise, realitatea ia cîteodată forma „poeziei" cuvintelor. Se pot aminti, în acest sens, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* a lui Ieronim și *Consonantiae rythmicae sicut gramatici* a lui Roger Bacon.

De aici pînă la exegeza științifică nu mai era decît un pas. În interpretarea Scripturii se folosește acum metoda științelor naturale (inițiatorul e Roland din Cremona), a astronomiei, astrologiei, medicinii. Aristotel, filosofia lui e folosită întotdeauna ca un argument. Albert cel Mare, spre a explica sensul literar în *Iov,* se servește de datele fizicii, matematicii și astrologiei. Se respectă, pe lîngă aceste referințe științifice, reguli precum : stabilirea de relații între genul literar și intenția autorului, considerații

stilistice în aprecierea textului, amplasarea evenimentelor în contextul lor istoric etc. Fără modificări esențiale, direcția aceasta a studiilor hermeneutice se continuă și în secolul al XIV-lea, în Franța prin Eckhart, Nicolas Trévet, Nicolas de Lyre ș. a.

Primele traduceri ale *Bibliei* în limba franceză datează din secolul al XIII-lea, cînd glosele, explicațiile, echivalențele transformă adesea *perifraza* într-o *parafrază*.[38] Opera rămîne lucrare lingvistică în sine, departe de adevărurile dogmei. Înțelegerea limbajului este o înțelegere a vieții, spune Gadamer, ceea ce duce la concluzia că *arta de a scrie* nu este nici ea atît o problemă de stil, cît una de hermeneutică. Fiindcă, în ultimă instanță, „problema hermeneutică nu este o corectă stăpînire a limbajului, ci înțelegerea corectă a ceea ce se exprimă prin intermediul limbajului".[39]

Pînă în secolul al XIV-lea, scrierile exegetice în literatura arabă sînt mai numeroase decît în alte literaturi.[40] Ibn Katib Quaysar compară manuscrise grecești, siriene, copte și arabe, apelînd la cunoștințe de gramatică și etimologie, într-un comentariu din 1266 asupra *Apocalipsei*. Al Mu'taman Ibn al-'Assāl compune un vocabular copt-arab spre a facilita înțelegerea *Evangheliei* Sfîntului Ioan ; Al-'As'ad Ibn al'Assal redactează, prin 1253, o ediție critică a tuturor *Evangheliilor*, realizînd un studiu comparativ al cuvintelor utilizate în diferitele versiuni. Cea mai importantă lucrare exegetică a întregii literaturi creștine arabe este însă *Paradisul creștinătății* a lui Abū'l Farag Ibn aṭ-Tayyib.

Introducerea în hermeneutică a lui Butrus As-Sadamantī datează din secolul al XII-lea. Comentariul e divizat în patru părți : metaforic, sigur, spiritual și compatibil. Scopul e acela de a lumina „intențiile ascunse" ale textului. „A comenta înseamnă a clarifica și a dezvălui, căci sensurile care erau ascunse în text devin prin comentarii manifeste și aparente. Cuvîntul a comenta este în arabă instructiv ; el semnifică : a clarifica și a arăta. Într-adevăr, dacă cineva spune : «Comentează pentru mine», aceasta înseamnă : «Arată-mi». Este un nume de acțiune, nu un nume de agent... Fiindcă a comenta are un sens

care într-adevăr înseamnă a clarifica şi a arăta, cuvîntul care clarifică trebuie să spună mai mult decît cuvîntul clarificat. Căci îi este imposibil unui savant, dacă este întrebat asupra unui sens, să convingă printr-un singur cuvînt. Şi nici nu demonstrează savantul printr-un singur cuvînt, discipolului său, un sens pe care nu-l înţelege. Prin urmare, cuvîntul răspunsului nu trebuie să fie sinonim cu cuvîntul întrebării, nici să fie acelaşi sau să-i fie simetric." [41]

Dar, prin acel imperativ : *arată-mi,* şi prin surplusul de sens al cuvîntului care *interpretează* sîntem în plin „triumf al individualismului". Din acest moment, imaginaţia comentatorului se constituie ca parte a unităţii operei de artă.

Note

1 Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Âge.* Édition Albin Michel, Paris, 1971, p. 9.
2 Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge.* Tome I, De Scot Érigène à S. Bonaventure, Paris, 1922, p. 3.
3 *Ibidem,* p. 5.
4 Stephen d'Irsay, *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours.* Tome I, *Moyen Âge et Renaissance,* Paris, 1933, p. 150.
5 *Ibidem,* p. 166.
6 É. Bréhier, *op. cit.,* p. 32.
7 Stephen d'Irsay, *op. cit.,* p. 53.
8 É. Gilson, *op. cit.,* p. 141.
9 *Ibidem,* p. 121.
10 É. Bréhier, *op. cit.,* p. 11.
11 É. Gilson, *op. cit.,* p. 53.
12 Apud É. Gilson, *op. cit.,* p. 65.
13 É. Bréhier, *op. cit.,* p. 16.
14 *Ibidem,* p. 30.

15 É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge.* Tome II, *De S. Thomas D'Aquin à G. d'Occam*, Paris, 1922, p. 147.
16 Apud E. R. Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin.* În românește de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duțu, Editura Univers, București, 1970, p. 58.
17 É. Bréhier, *op. cit.*, p. 9.
18 *Ibidem*, p. 149.
19 Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française*, Paris, 1895, p. 614.
20 É. Bréhier, *op. cit.*, p. 52.
21 *Ibidem*, p. 51.
22 É. Gilson, *op. cit.*, I, p. 14.
23 *Ibidem*, p. 15.
24 David Edward Linge, *Historicity and Hermeneutic. A Study of Contemporary Hermeneutical Theory*, Nashville Tennessee, 1969, p. 10.
25 Johan Chydenius, *La théorie du symbolisme médiéval*, în *Poétique*, 23, 1975, p. 322.
26 Katharine Everett Gilbert, Helmut Kuhn, *Istoria esteticii.* Ediție revăzută și adăugită. În românește de Sorin Mărculescu. Editura Meridiane, București, 1972, p. 175.
27 *Ibidem*, p. 148.
28 *Ibidem.*
29 *Ibidem.*
30 Benedetto Croce, *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală. Teorie și istorie.* Traducere de Dumitru Trancă. Studiu introductiv de Nina Façon, Editura Univers, București, 1971, p. 244.
31 Johan Chydenius, *op. cit.*, p. 329.
32 Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale.* Tome I, *De Boèce à Jean Scot Érigène*, Brugge, 1946, p. 339.
33 *Ibidem*, p. 341.
34 Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*, The Westminster Press, Philadelphia, f. a., p. 83.
35 J. W H. Atkins, *English Literary Criticism: The Medieval Phase*, New York, 1952, p. 22.
36 P. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exegèse latine au Moyen Âge*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1944, p. 69.
37 J W. H. Atkins, *op. cit.*, p. 67.
38 Jean Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français au Moyen Âge*, Genève, 1967, p. 5.

39 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, The Seabury, New York, 1975, p. 347.

40 Butrus As-Sadamantī, *Introduction sur l'herméneutique*. Édition critique avec introduction et traduction par dr. P. Van Den Akker, Dar-el-Marchreq, Éditeurs, Beyrouth, 1978, p. 14.

41 *Ibidem*, p. 95.

Se continuă, în Renaștere, cu aceeași pasiune studiul filologic al marilor valori umaniste și restaurarea tradiției, înțeleasă ca formă de civilizație ; antichitatea greco-latină devine un „ideal al existenței". În Italia, acest umanism „fu veritabila glorie a Universităților". Pisa, Pavia și Florența sînt mari centre de cultură și de propagare a noilor idei. O concepție nouă este *arta pentru artă*, derivată din mai vechea preocupare pentru erudiție și cultivarea stilului. Dacă scopul școlilor medievale era pregătirea pentru diferite profesii sociale, acum principiul educației este cu totul altul ; de pildă, „cultura literară nu servea decît la pregătirea pentru o viață în același timp savantă și rafinată". [1] Mai cultivate erau științele juridice ; „teologia n-a jucat niciodată în Italia rolul pe care l-a avut în Franța sau Anglia". [2] La Bologna, Pierre de Muglio profesează retorica ; la Florența, Boccaccio este primul titular la catedra de studii danteşti. În același timp, „Platon cucerește lumea umaniștilor, pînă în cele mai înalte medii ecleziastice și universitare". [3] Aristotel este studiat după texte originale sau traduceri.

Universitatea din Neapole este practic închisă între 1465-1495 ; „scriitorii se grupează în jurul umanistului Pontano, formînd o academie pentru care literatura și poezia nu erau decît un divertisment". [4] Artele liberale sînt predate în legătură directă cu ideea de om liber, de cultivare a virtuții și înțelepciunii, de educare a corpului și a inimii. Cunoașterea aritmeticii e necesară pentru înțelegerea numerelor mistice și implicit pentru interpretarea *Bibliei*. Gramatica, retorica și dialectica erau cercetate pentru cunoașterea tradiției și formarea culturii literare.

Renașterea începe prin a impune o exigență critică și istorico-filologică : anticilor trebuia să li se restituie chipul și vocea lor originară. [5] Literele în slujba idealului de om adevărat și liber [6], iată unul din obiectivele esențiale ale educației umaniste. Interpretarea operelor eminente ale trecutului, învățământul liberal, în general, constituie „instrumentul ideal pentru formarea omului complet", pentru punerea lui în raport cu „experiența exemplară" a istoriei. [7]

În această împrejurare, crește și importanța „redeșteptării antichității", pe care, artificial, Burchardt o opune „barbariei" medievale. Papa Nicolae al V-lea „declara că împărtășește cele două mari pasiuni ale Renașterii : cărțile și monumentele". [8] În Spania, la Universitatea din Salamanca, auditoriul putea alege între cursurile de retorică, gramatică, filosofie, logică, teologie, greacă, ebraică și medicină, anatomie, astronomie și muzică. La altă Universitate, din Valencia, „se introduce lectura publică a poeților latini, începînd cu 1424, și se încurajează studiile juridice, lingvistice și filosofice de-a lungul întregului secol al XV-lea". [9]

La Wurtzburg se preda exegeza după Belarmin. Aici, ca și în Italia sau Franța, artele liberale erau considerate „fundamentul programului de învățământ". [10] Ceea ce Stephen d'Isray numește *lectură publică* este un fenomen cunoscut în Evul Mediu și Antichitate și ține de însăși dificultatea *citirii* textelor literare. În Evul Mediu, procesul este mult mai evident din cauza obscurizării metaforei și a cuvîntului, în general („comparantul se îndepărtează de comparat") ; perceperea devine mai dificilă și distingerea „gradelor de realitate" echivocă pentru cititor (interpret) din cauza indiferenței medievale față de cronologie. Lectura publică traduce, cu alte cuvinte, ceea ce Paul Zumthor numea „aspectul dramatic" al textului, funcționarea lui *teatrală* (recitator-lector și auditor). [11] Textul este *jucat*, vocea constituie „mijlocul principal de transmisie" (Gadamer definește lectura tot ca *joc*, evident fără vreo legătură cu „obiectul auditiv" și oralitatea culturii medievale).

Din opoziția oralitate-scriitură și din relația text-auditor, Renașterea reține, din necesități metodologice, ideea confruntării concrete și a dialogului inter-textual. Nu este și pentru Dilthey hermeneutica un mod de a ne cunoaște pe noi înșine, confruntîndu-ne cu alții ?

O deosebită atenție se acordă studiilor umaniste în Franța. La Louvain, din 1443, un profesor era numit pentru disciplinele clasice ; predarea acestora n-a fost, practic, niciodată întreruptă, începînd cu secolul al XIII-lea. Limbile orientale : ebraica, araba, chaldeeana erau completate cu exegeza și teologia. La Sorbona se practica un fel de „utilitarism în instrucție", dar se impune, în cele din urmă, și studiul filologiei prin autoritatea lui Guillaume Bude.

Ce trebuie subliniat este un efort general, constant de-a lungul întregii Renașteri, de a transforma gramatica, literatura și disciplinele clasice în mijloace efective ale formării omului. Artele liberale devin, într-un sens, arte liberatoare, argumente ale unei libertăți spirituale, umane. [12] Din acest punct de vedere, interesul pentru antichitate era în sine un act polemic. Nu imitația înaintașilor, prin urmare, ci sinteză orginală, reelaborare. [13]

Originile Renașterii germane „își au rădăcinile în umanismul italian". [14] Din 1471, la Freibourg se instalează o catedră de elocvență ; în 1492, Cetés e profesor de poetică, elocvență și limbi clasice la Universitatea din Ingolstadt. Universitatea din Tübingen ajunge repede celebră prin studiile sale literare. Peste tot „esența și prima grijă a mișcării umaniste era preocuparea pentru limbaj". [15] Filologia ajunge curînd „baza esențială a studiilor universitare", în contradicție cu filosofia creștină și regulile dogmei.

La Erfurt, se citeau Seneca și Cicero, alături de Sf. Toma, Plinius, Gerson și Erasmus. La Wittenberg, în 1545, la Facultatea de arte, între alții există un profesor de ebraică, exeget al Vechiului Testament, și altul de greacă, interpret al lui Homer, Hesiod și Euripide. „Descoperirea clasicilor latini încîntă spiritele. Boccaccio descoperă la Mont Cassin *Istoriile* lui Tacit ; aceasta, precum și achiziționarea lucrărilor ignorate ale lui Quintilian, de Clemnelle, des-

chid seria glorioasei serii încheiată prin marea descoperire a primelor șase cărți a *Analelor*, la Corvey, în Germania (1508). Nu s-a regăsit niciodată Tit-Liviu complet, dar l-am găsit pe Tacit. Activitatea de editare și de critică textuală se aplică nu numai textelor clasice, ci și textelor patristice și juridice, și primele cărți imprimate în Italia (Subiaco, 1465) fură un Donatet și un Lactanțiu.“ [16] Noul ideal al omului se întîlnește, deloc surprinzător, cu această „devoțiune ardentă“ pentru cultura latină.

Critica textuală se aplică termenilor alegorici, desemnînd adesea, ca și în Evul Mediu, sensurile *figurat, spiritual* și *tipic*. „Dar în practica curentă se opun *literei* (forma lingvistică a textului), *sensul* (sens «literal») și *sententia* (sensul «figurat»). [17] Boccaccio, de exemplu, insistă tocmai asupra caracterului alegoric al poeziei ; ea învăluie adevărul într-un frumos și potrivit veșmînt de ficțiune, preluînd, în termenii unei mentalități medievale, ideea că „adevărata existență se află ascunsă îndărătul unui văl sau al unui simbol, iar această adevărată existență e ocultă și spirituală“. [18] Olympiodorus compară, în secolul al VI-lea deja, imaginația cu un văl : vălul fanteziei.

Izvoarele interpretării alegorice trebuie căutate la Platon, în ideile sale despre lumea reală și lumea aparentă sau în relația dintre model și imaginar. Dar noțiunea de alegorie se leagă de cea a limbajului, atît de importantă, între alții, la Heidegger (dificultatea traducerii dintr-o limbă în alta), dintre cele cîteva tipuri de alegorii : istorică, fizică, morală, metafizică, psihologică și religioasă, ultimele două întîlnindu-se în cercetările lui S. Freud, C. G. Jung și L. Bultmann.

Plutarh consemnase și el, în *Despre lectura poeților*, transferul semantic de la „semnificațiile ascunse“ la alegorie. Definiția acesteia nu diferă esențial la retorul Concondrius („o turnură care, literal, exprimă un lucru, dar sugerează o altă idee“), la Grigore din Corint, la lexicograful Hesychius („învață un lucru diferit de cel care este înțeles“) și, mai tîrziu, la Quintilian, pentru ca, în

final, confuzia între metaforă, imagine, enigmă și alegorie să fie aproape generală în lucrările comentatorilor. Pentru Sf. Augustin, în *De Trinitate*, enigma e o alegorie ce comportă „o anumită obscuritate", pentru Quintilian, alegoria este o metaforă continuă. Exegeza hermeneutică, presupunînd în această fază o *structură ambivalentă*, evident că și scrierile creștine prin profeții, figuri, parabole, stil alegoric și simboluri „aduc o mărturie a acestei anterirorități a expresiei deghizate". [19] Interpretarea oricărui text tinde să devină, ca și în cazul mitologiei, „transcrierea imaginată a unui fond de adevăr". [20]

J. E. Spingarn consideră că întîia problemă a criticii în Renaștere este *justificarea literaturii de imaginație*. Metoda interpretării alegorice a literaturii a fost, evident, cunoscută și în Evul Mediu. Ea fusese întrebuințată de sofiști, apoi de stoici în cercetarea mitologiei populare. Philo Judaeus o folosește în interpretarea *Vechiului Testament*; întîia aplicare la miturile păgîne o întîlnim în *Mythologicon* și *Continentia vergiliana*, ambele aparținînd lui Fulgentius (prima jumătate a secolului al VI-lea). Călătoriile lui Eneas sînt tratate „ca un simbol al progresului sufletului uman, din natură, prin înțelepciune, spre fericirea finală". [21] Petrarca, în interpretarea *Eneidei*, urmează modelul lui Fulgentius. Grigore cel Mare atribuie *Bibliei* (nu este singurul) trei sensuri : literal, tipic sau alegoric și moral. Dante, se știe, îl adaugă pe cel anagogic sau mistic propriei sale *Divine Comedii*.

În această „fervoare alegorică" se merge pînă la a considera teologia însăși *o formă a poeziei*, deși poezia însăși nu era studiată ca un subiect independent sau ca o „activitate intelectuală cu propriile sale principii". [22] Aceasta era situația în Evul Mediu, însă Renașterea nu schimbă esențial lucrurile. Cel mai des poezia era asociată gramaticii. Isidor o include în comentariul teologic, însă mai răspîndită era concepția despre poezie ca ramură a retoricii. Cum aceasta din urmă se reducea însă la studiul stilului, firesc ea se ocupă și cu analiza stilului poetic (urmarea a fost că poetica însăși a fost absorbită de către retorică, o foarte lungă perioadă de timp). Se

final, confuzia între metaforă, imagine, enigmă și alegorie să fie aproape generală în lucrările comentatorilor. Pentru Sf. Augustin, în *De Trinitate*, enigma e o alegorie ce comportă „o anumită obscuritate", pentru Quintilian, alegoria este o metaforă continuă. Exegeza hermeneutică, presupunînd în această fază o *structură ambivalentă*, evident că și scrierile creștine prin profeții, figuri, parabole, stil alegoric și simboluri „aduc o mărturie a acestei anterirorități a expresiei deghizate". [19] Interpretarea oricărui text tinde să devină, ca și în cazul mitologiei, „transcrierea imaginată a unui fond de adevăr". [20]

J. E. Spingarn consideră că întîia problemă a criticii în Renaștere este *justificarea literaturii de imaginație*. Metoda interpretării alegorice a literaturii a fost, evident, cunoscută și în Evul Mediu. Ea fusese întrebuințată de sofiști, apoi de stoici în cercetarea mitologiei populare. Philo Judaeus o folosește în interpretarea *Vechiului Testament*; întîia aplicare la miturile păgîne o întîlnim în *Mythologicon* și *Continentia vergiliana*, ambele aparținînd lui Fulgentius (prima jumătate a secolului al VI-lea). Călătoriile lui Eneas sînt tratate „ca un simbol al progresului sufletului uman, din natură, prin înțelepciune, spre fericirea finală". [21] Petrarca, în interpretarea *Eneidei*, urmează modelul lui Fulgentius. Grigore cel Mare atribuie *Bibliei* (nu este singurul) trei sensuri : literal, tipic sau alegoric și moral. Dante, se știe, îl adaugă pe cel anagogic sau mistic propriei sale *Divine Comedii*.

În această „fervoare alegorică" se merge pînă la a considera teologia însăși *o formă a poeziei*, deși poezia însăși nu era studiată ca un subiect independent sau ca o „activitate intelectuală cu propriile sale principii". [22] Aceasta era situația în Evul Mediu, însă Renașterea nu schimbă esențial lucrurile. Cel mai des poezia era asociată gramaticii. Isidor o include în comentariul teologic, însă mai răspîndită era concepția despre poezie ca ramură a retoricii. Cum aceasta din urmă se reducea însă la studiul stilului, firesc ea se ocupă și cu analiza stilului poetic (urmarea a fost că poetica însăși a fost absorbită de către retorică, o foarte lungă perioadă de timp). Se

crede că, în engleză, întîia încercare de a discuta natura poeziei apare în două poeme aparținînd lui Hawe *(Pastime of Pleasure)* și, respectiv, lui Skelton *(Reply — Cacion agaynst certayne young scolers abjured of late)*, scrise în prima jumătate a secolului al XVI-lea.

Realibitarea poeziei se desfășoară paralel cu o mai accentuată apropiere a operei lui Aristotel (deloc „pierdută" în Evul Mediu, cum insinuează J. E. Spingarn). Prima versiune orientală în arabă a *Poeticii* o datorăm lui Abu-Baschar (secolul al X-lea). Două secole mai tîrziu, Averröes dă o versiune prescurtată, tradusă în latină, apoi în germană și spaniolă. Bernardo Segni traduce *Poetica*, în italiană, în 1549. Giorgio Valla publică o ediție latină, în 1498, la Veneția ; tot o versiune latină publică și Alessandro Pazzi, însoțită de original, în 1536. În 1548, Robertello tipărește întîia ediție critică, însoțită de note și comentarii.

Marea importanță a teoretizării formei poetice constă în impunerea treptată a spiritului laic și „evadarea" spiritului religios în zonele periferice ale activității intelectuale. Dacă oamenii Renașterii credeau că numai rectitudinea rațiunii ne poate ajuta să vedem prin vălul imaginației, tîrziu, în secolul al XVIII-lea, John Toland folosea aceeași rațiune pentru a confirma și elucida revelația. „Acum cred că cea mai bună metodă de a comunica celorlalți adevărul este cea prin care omul și l-a însușit singur". [24] Se află aici direct exprimat dezideratul atitudinii critice ferme, al reflexiei conștiente și al interpretării libere de orice prejudecată. În acest context deci trebuie discutată și „sarcina hermeneuticii de a-și apropia tradiția". [25] Tradiție care nu se rezumă doar la exemplele oferite de Gadamer : Sf. Augustin și, mai tîrziu, în epoca Reformei, primele eforturi de a înțelege Scriptura prin ea însăși. Fenomenul (literar și social) e mai complicat și are în vedere mai ales posibilitatea hermeneuticii de a deveni, din disciplină tehnică, un ideal formativ. Acceptînd că scopul final al oricărei exegeze, analize și interpretări, este autocunoașterea, autoînțelegerea omului în istoricitatea sa.

Note

1 Stephen d'Irsay, *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours.* Tome I, *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, 1933, p. 224.
2 *Ibidem*, p. 235.
3 *Ibidem*, p. 246.
4 *Ibidem*, p. 248.
5 Eugenio Garin, *Educazione umanistica in Italia*, Editori Laterza, Bari, 1971, p. 12.
6 *Ibidem*, p. 15.
7 *Ibidem*, p. 13.
8 Jakob Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia.* Vol. I. Traducere de Nicolae Balotă și Gh. Ciorogariu. Prefață, tabele cronologice și indici de Nicolae Balotă, E.P.L., București, 1969, p. 231.
9 Stephen d'Irsay, *op. cit.*, p. 336.
10 *Ibidem*, p. 229
11 Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, p. 38.
12 Eugenio Garin, *La cultura del Rinascimento*, Editori Laterza, 1973, p. 25.
13 *Ibidem*, p. 50.
14 Stephen d'Irsay, *op. cit.*, p. 249.
15 *Ibidem*, p. 280.
16 *Ibidem*, p. 225.
17 P. Zumthor, *op. cit.*, p. 17.
18 Katharine Everett Gilbert, Helmut Kuhn, *Istoria esteticii.* Ediție revăzută și adăugită. În românește de Sorin Mărculescu, Editura Meridiane, București, 1972, p. 161.
19 Jean Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Aubier Éditions. Montaigne, 1958, p. 44.
20 *Ibidem*, p. 45.
21 J. E. Spingarn, *A History of Literary Criticism in the Renaissance.* Sixth impression, Columbia University Press, New York, 1924, p. 8. (First impresion, 1898).

22 J. W. H. Atkins, *English Literary Criticism : The Medieval Phase*, New York, 1952, p. 29.

23 John Toland, *Christianity not Mysterious*, 1696, p. 180.

24 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode.* Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Éditions du Seuil, 1976, p. 14.

2. INIȚIATIVA RAȚIUNII. ÎNTRE PREJUDECATĂ ȘI EROARE : CLASICISMUL

Se poate observa, din cîte s-au spus pînă aici, că hermeneutica (interpretare, exegeză, lectură, înțelegere), departe de a fi o simplă colecție de reguli și metodologii care-și conservă obiectul, este cîmpul larg al radicalizării conștiinței critice și al impactului culturii cu exigențele gîndirii istorice. Este mijlocul de restaurare și de recuperare a tradiției umaniste greco-latine ; este terenul pe care experiența își descoperă o legalitate (singura sursă a ideilor) și omul o justificare a subiectivității (singura condiție a actualizării valorilor). Cum s-ar fi putut întîlni în cercul aceleiași idei John Locke („Oamenii trebuie să gîndească și să cunoască prin ei înșiși" [1]), John Toland („Cea mai bună metodă de a comunica celorlalți adevărul este cea prin care omul și l-a însușit singur" [2]) sau Kant („Să ai curajul de a te servi de propria ta rațiune") altfel decît acceptînd împreună cu Spinoza că în dificilul proces al cunoașterii ceea ce se potrivește mai mult cu natura omului este omul însuși. Ne interesează deci nu atît demersul hermeneutic și natura lui, cît atitudinea față de acest demers ; nu propunem, prin urmare, numai o istorie în date (inventariere a definițiilor și principiilor teoretice), ci mai ales datele unei istorii din care să reiasă condiția reflexivă și prezența în timp a disciplinei.

Trebuie, în sfîrșit, înlăturată prejudecata că autoritatea rațiunii și efortul impunerii ei sînt probleme exclusive ale secolului al XVIII-lea. Procesul, ale cărui începuturi pot fi detectate încă în Evul Mediu, se desfășoară într-o atmosferă accentuat polemică pe tot parcursul secolelor al

XVI-lea și al XVII-lea. Prin descoperirea lui Aristotel se îmbogățește concepția despre justiție și e facilitată „elaborarea unei științe a raporturilor sociale". [3] Aceeași descoperire are un efect pozitiv imediat asupra Facultăților de litere din Franța, permițîndu-le „să înscrie în programul lor de învățămînt comentariul Moralei și al Politicii". [4]

Guillaume de Conches, adeptul atomismului lui Democrit, polemizează, în secolul al XII-lea, cu cei care nu cred în forțele naturii și acceptă dogmele fără să cerceteze rațiunea. John din Salisbury pune pe același plan sensul, rațiunea și credința. Sf. Toma propune o reconciliere a credinței cu rațiunea, în încercarea de a salva revelația. Discuțiile se poartă într-un context hermeneutic, întrucît, în lipsa cărților și a manualelor, a învăța însemna „a comenta" încă în secolul al XIII-lea. Pînă în acest secol profesorul folosea, ca texte de bază pentru comentarii, *De consolatione* de Boetius, *De oficiis* și *De legibus* de Cicero, *Timeo* de Platon și *Etica* lui Aristotel.

Despre o „domnie a rațiunii", atît în Franța cît și în Anglia, se poate vorbi și în secolul al XVIII-lea. „Mirat că filosofia lîncezise atîta vreme în sterilitate din pricina neglijării modelului matematic de raționament, Descartes a decis în ce-l privește să nu accepte nici o idee ca adevărată, dacă nu i se impune rațiunii cu aceeași evidență pe care o constatase în intuirea propriei sale existențe, ori care nu poate fi dedusă din axiome și certitudini fundamentale prin înlănțuiri logice sigure". [5] Aceeași idee se întîlnește la Spinoza : „Numai în măsura în care oamenii trăiesc conduși de rațiune se potrivesc totdeauna cu necesitate prin natură" [6] și, în alți termeni exprimată, la John Locke : intelectul este „facultatea cea mai înaltă a sufletului". [7]

Batteaux, în 1746, în *Les Beaux-Arts réduits à une même principe,* propune „imitarea naturii" ca unic criteriu pentru interpretarea artei. Pînă să ajungă însă rațiunea o „autocunoștiință a spiritului", libertatea însăși a interpretării a trebuit să fie apărată mai multe sute de ani. Grigore al IX-lea interzice profesorilor de teologie care predau la Paris „să se lase antrenați în studiul știin-

țelor profane și să introducă ficțiuni filosofice“ [8] în studiul *Bibliei*.

Un fel de „servantă a teologiei“ era considerată filosofia și de către Petrus Damiani : „Niciodată și sub nici un pretext rațiunea naturală nu trebuie să aibă inițiativa cercetării, nici să-și aroge controlul adevărului... Filosofia nu precede teologia, ea o urmează. Filosofia nu trebuie deci să-și aroge dreptul de magister asupra revelației, ci să se facă sclava ei și s-o servească cum își servește o sclavă stăpîna.“ [9] Prin filosofie se înțelege, în Evul Mediu, dialectica, gramatica, științele în general și, uneori, logica. Încă în secolul al XVII-lea John Toland mai credea că deplorabila condiție a timpului constă în faptul că „omul nu îndrăznește să arate în mod deschis și direct ceea ce gîndește despre subiectele divine“. [10] Principiul lui Alcuin era mai conciliant : „Nimic din ce-i este contrar naturii nu se poate descoperi în Scriptură, nimic din ce-i este contrar Scripturii nu se poate realiza în natură“. [11]

Afirmația lui Hegel : „Intelecția pură știe că credința îi este opusă ei, rațiunii și adevărului. Tot așa cum credința este pentru ea în genere o țesătură de superstiții, prejudecăți și erori, tot astfel conștiința acestui conținut se organizează pentru ea mai departe într-un imperiu de erori“ [12], este doar o concluzie în sprijinul căreia o parte din cele mai interesante argumente le aduce însăși disciplina hermeneutică. În sensul opiniei lui Petrus Damiani se va mai discuta. Un teolog din epoca lui Érigène crede că „universul nu are decît un sens și acesta e un sens religios“, în timp ce conținutul lumii „se confundă cu însuși conținutul credinței“. [13] Nu mai departe decît Érigène însuși consideră că „autoritatea Scripturii este inebranlabilă și că trebuie să admitem realitatea a ceea ce afirmă chiar atunci cînd ceea ce afirmă depășește capacitatea rațiunii noastre“ [14], deși recunoaște că mijlocul de expresie al revelației e simbolul, orice revelație fiind simbolică. Cu precizarea că, deocamdată, simbolul nu e mai mult decît ceea ce se afirmă : un mijloc și nu un scop. Dar primul pas spre subminarea pozițiilor extremiste e făcut : interpretarea nu mai acceptă afirmațiile textelor biblice în *sens propriu*.

Funcția rațiunii ar fi, așadar, „interpretarea și depășirea simbolurilor revelației". Interesează mai puțin dacă Origène introduce sau nu o reală opoziție între rațiune și revelație sau confundă filosofia cu teologia. Discuția în sine are ceva din fervoarea iluminiștilor de mai tîrziu, e liberală și polemică exact în măsura în care provoacă polemici și impune răspunsuri. Fiindcă, nu numai într-un anumit context, următoarea frază își menține actualitatea : „Orice autoritate care contrazice rațiunea este caducă, atunci cînd adevărata rațiune nu are nevoie de ajutorul nici unei autorități pentru a se confirma, și-și este întotdeauna suficientă sieși". [15]

Principiul lui Anselm : trebuie să crezi pentru a putea înțelege, va fi răsturnat în perioada luminilor : trebuie să înțelegi pentru a putea crede. Ceea ce se numește de obicei *raționalism creștin*, pătrunderea dialecticii în sînul speculațiilor teologice, marchează drumul de la conceperea intelectului ca „un simplu intermediar între credință și viziunea beatificatoare" la admiterea unei strategii a interpretării, cu alte cuvinte de la „inteligența misterelor" la *Creștinismul fără mistere*, cum se intitulează cartea lui John Toland, din 1696. „Adevăratul creștin nu mai poate fi ofensat, scrie acesta, cînd descoperă că eu folosesc rațiunea nu ca să enervez sau să uimesc, ci ca să confirm și să elucidez revelația". [16]

În 1702, Iacob Perizonius se plîngea că „s-a ajuns într-o epocă în care se critică totul și în care se trece ușor de la o extremă la alta, că istoria e plină de crize, că unii acceptă prosteste fabulele care au falsificat-o, în timp ce alții îi neagă întregul conținut". [17] Exista o salvare din această criză ? Exista una și aceasta era *refacerea* istoriei prin erudiție, prin interpretare. „O lume întreagă de eruditi lucra, îndeplinind munci ingrate : edita texte, descifra documente, zgîria pietre, lustruia monezi. O lume mică, curajoasă, pasionată : un furnicar care-și avea meșteșugarii și chiar războinicii săi." [18] În colegii domina studiul limbilor vechi, latina mai ales, în care se predau în Franța, pînă în secolul al XVII-lea, toate materiile : explicația (interpretarea) autorilor, poezia (poetica) și retorica.

Cursul lui Condillac, din 1782, păstrează în parte structura vechilor hermeneutici orientate spre problemele stilului și ale limbii. În consecință, va trata despre gramatică, părțile gîndirii, arta de a scrie, țesătura discursului și figuri în general, despre nașterea și progresul limbilor, construcții eliptice, narațiune, ordinea ideilor etc. [19]. Aproximativ în aceeași perioadă, Rollin își intitulează un capitol, în *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres par rapport à l'esprit et au coeur* (1774-1783), *Despre studiul limbii latine* (dificultăți, modul de a pronunța corect, eleganță, sintaxă etc.), oferind în altele, după exemplul lui Quintilian, reguli pentru explicarea autorilor (cadență, narațiune, emoționarea cititorului sau ascultătorului, stil poetic). Interpretarea autorilor era punct esențial în programul de învățămînt. Ea se realizează în așa-zisa *praelectio*, care cuprinde cinci părți : *argumentum* (subiect, ideea generală a fragmentului ales), *explanatio* (descifrarea sensului cu ajutorul sinonimelor, perifrazelor și explicațiilor), *retorica* (regulile retoricii, poeticii și gramaticii, aplicabile fragmentului) și *latinitas* (calitatea limbii și frumusețea expresiilor).

Or, cum se poate ușor observa, toate acestea sînt operații ale criticii de text. Mai ales că studiul limbii (latine, franceze sau române), a gramaticii, a expresiei, în general, nu trebuie înțeles simplist. Gramatica încetase demult să mai fie o enumerare de precepte ; era o „filosofie a limbajului", introducere în problemele logicii și ale literaturii. O deosebire esențială, de exemplu, între gramatică și retorică nu mai exista începînd cu secolul al V-lea. În *Rhetores latini minores* (secolul IV) se păstrează regulile și procedeele discursului, toate fazele unui efort intelectual remarcabil pentru însușirea dificilei tehnici a invenției, dispoziției, elocuției, exordului sau peroratiei. După aceleași manuale de retorică se studiau însă prozodia, ritmul, ornamentul și legile poeziei, probleme care, obișnuit, constituiau obiectul gramaticii. Demetrius, la școala din Milano, purta titlul de *grammaticus*, dar preda, în același timp, retorica. Arta de a vorbi frumos se baza pe exemple din iluștri poeți și autori, presupunînd deci *lectura* ca principiu esențial al erudiției. Orice explicație de text începea obișnuit cu punctuația și ortografia, deci

tot secțiuni ale gramaticii, din moment ce obiectul studiilor gramaticale erau părțile discursului, ortografia, prozodia, metrica și tropii. De-a lungul întregii Antichități, așadar, a Evului Mediu și a Renașterii, gramatica înseamnă studiul limbii *și al literaturii*. Afirmația lui Destutt de Tracy : „cuvîntul este originar un discurs complet", se întîlnește cu cea a lui Paul Claudel : „Cuvintele nu sînt decît fragmente decupate dintr-un ansamblu care le este anterior", aparținînd, evident, altei perioade. Scepticismul și gravele rezerve față de scrierile Bisericii înmulțesc nu numai interpretările, dar creează situații paradoxale, în care revelația e explicată și adevărul Scripturii apărat prin datele științei obiective. Este un moment limită al teologiei în fața expansiunii „rațiunii agresive", cum o numește Paul Hazard.

În 1726, apare, sub titlul *Teologia fizică*, tratatul lui Derham, în traducere franceză, urmat de *Teologia astronomică* a aceluiași, *Teologia apei* de Fabricius și *Teologia insectelor* de Lesse. Fontenelle „compară credința celor vechi cu imutabilitatea corpurilor cerești" [20], răspunzînd atacurilor care se înmulțesc împotriva Bisericii, după primele rezultate ale cercetărilor arheologice și paleontologice. *Telluris sacra Theoria* (1680) de Thomas Burnet și *Arheologia philosophica*, tot de el, încearcă să confere o valoare obiectivă mitului creației biblice, „abandonînd expres principiul exegezei literale și refugiindu-se în interpretarea alegorică pentru a îndrepta întreaga cronologie biblică". [21] Introduce, prin urmare, în locul celor șapte zile, epoci, perioade impuse de „descoperirile empirice". În *Les Époques de la Nature* a lui Buffon procedeul „va fi ridicat la rang de principiu de cercetare definitiv". [22]

Metoda cercetării istorice pătrunde în exegeza cărților Bisericii. Spinoza scrie *Tractatus theologico-politicus*, „prima încercare de a justifica și de a fonda critica biblică [23] ; Hugo Grotius, în *Annotationis*, și Semler, în *Tratatul despre libera cercetare a Canonului* (1771), consolidează noua direcție a interpretării (criticii) textelor divine. O ruptură între secolul al XVII-lea și al XVIII-lea nu există sub acest aspect. „Noul ideal al cunoașterii se dezvoltă în continuitate perfectă plecînd de la presupo-

zițiile pe care le fixează logica și teoria cunoașterii secolului XVII, Descartes și Leibniz în particular. Diferența care există între aceste două forme de gîndire nu reprezintă o mutație radicală ; ea nu exprimă decît un fel de deplasare de accent. Din ce în ce mai mult, accentul se deplasează de la general la particular, de la «principii» la «fenomene».“ [24]

Cărțile sacre devin obiect de cercetare ca oricare altul ; li se stabilește gradul de certitudine și de autenticitate, luîndu-se totul de la început. Principiul secolului luminilor : „a renunța la tot, pentru a reexamina totul“, era cunoscut cu două secole înainte. Pe un teren considerat de obicei conservator, cel al hermeneuticii biblice, spiritul critic n-a fost mai puțin agresiv și influent decît în alte domenii.

Critica sacra a lui Capelle sau *Critica sacra* a lui August Pfeifer (1688) sînt argumente ale acestei realități mai puțin cunoscute. Nu ceruse și Spinoza să fie interpretată *Biblia* după modelul studiului naturii ? Însă punctul cel mai înalt al exegezei istorice a cărților biblice este *Istoria critică a Vechiului Testament* (1678) a lui Richard Simon, căreia Paul Hazard, în a sa *Criză a conștiinței europene*, îi dedică un întreg capitol. Lucrarea se află în bibliotecile românești, a fost cunoscută și citită deci, nu fără folos, dat fiind punctul de vedere atît de radical al autorului. „Sînt încredințat, scrie el, că nu putem citi *Biblia* cu folos fără a cunoaște mai întîi critica textului“ (facem precizarea că noi am consultat o ediție din 1680).

Avertismentul pus în fruntea cărții, atrage atenția cititorului că este vorba de o *operă de critică*, extraordinar de exactă și îndrăzneață, realizată cu o libertate de opinie mai puțin obișnuită. Prin urmare, opera conține „o infinitate de remarci“, puncte de vedere noi și originale, ce se cer cunoscute. În Anglia, aproximativ în aceeași perioadă, apărea *Istoria cronologică a Egiptenilor* a lui Marsham (se insinua ideea că întreaga religie a lui Moise e împrumutată de la egipteni). În 1672, cartea e interzisă în Anglia, dar o ediție se va publica în Germania (1676).

Richard Simon invocă în sprijinul afirmațiilor *propria sa autoritate* (nu va ajunge autoritatea o prejudecată a

secolului luminilor, mai tîrziu ?). Comentarea textelor are în vedere condiția lor după timp și loc, după calitatea sau defectele traducerilor și după proprietatea limbajului. E inutil, de pildă, a se căuta autorul fiecărei părți a *Bibliei ;* profeții și scriitorii publici, deosebiți de cei particulari, aveau oricînd posibilitatea de a compila, de a realiza culegeri din documentele de arhivă, de a da o formă nouă informațiilor cunoscute, eludînd concretul în favoarea gîndirii mitice. Rezervele lui Richard Simon privesc, așadar, însăși esența fenomenului, maniera de redactare și veridicitatea evenimentelor ; fiind vorba de o prescurtare, compilare, prelucrare a actelor publice, evident, problema cronologiei și a genealogiei nu se mai pune. Vechile comentarii, traducerile, variantele sînt examinate după cele mai severe reguli ale criticii (se urmează exemplul lui Origene și al Sf. Ieronim).

Apelul la tradiția *criticii* intră și el în programul autorului.[25] Natura și rațiunea sînt aceleași ; la originea limbilor, a obiceiurilor stau principiile „luminii naturale și ale rațiunii". „Rațiunea îndreaptă natura și potrivește cuvintele cu semnificația lucrurilor".[26]

Textele cărților sacre nu sînt infailibile : „E tot mai clar că aceste cărți ale *Bibliei,* care ni s-au păstrat, nu sînt decît rezumate ale vechilor memorii, mult mai extinse înainte de a fi fost realizată ultima culegere spre a fi pusă în mîinile mulțimii".[27] Libertatea compilării, modificările ulterioare, neglijențele copiștilor, traducerile inexacte, schimbările de cuvinte, totul trebuia re-discutat, reinterpretat și criticat. Cu atît mai mult cu cît *Psalmii, Proverbele, Eclesiastul, Cartea lui Iov,* scrise într-un stil sentențios, par a fi adevărate opere poetice. Este întîia detașare conștientă, categorică și polemică de comentariile anterioare, în care Richard Simon nu vede decît alegorii, jocuri de spirit și cîteva moralități, într-un cuvînt „un fel de literatură" pe marginea altei literaturi.

Ca în plin secol al luminilor, rațiunea devine „un punct de întîlnire și un centru de expansiune", cum o definește E. Cassirer, o expresie a tuturor dorințelor și eforturilor de cunoaștere. Dar cu aceasta, exegeza depășește stadiul simplelor interpretări ale textelor sacre, hermeneutica de-

păşeşte faza simplelor constatări lingvistice şi se angajează direct în dialogul intelectual al epocii. După două secole aproape, Thomas Paine în *The Age of Reason* (1896), îşi scoate argumentele aceleiaşi virulente critici împotriva teologiei, tot din hermeneutica Vechiului şi Noului Testament. Cartea e atît de curajoasă, încît autorul e nevoit s-o pună „sub protecţia cetăţenilor Statelor Unite". Ideile secolului al XVII-lea se repetă : „Cea mai formidabilă armă împotriva erorilor de orice fel e Raţiunea" sau : „Propria mea minte este propria mea biserică" [28], ori : „Misterul este contrarul adevărului". [29] La 1677, Denis Vairasse încerca, în acelaşi sens, o explicaţie naturală a miracolelor, pe care le atribuie impostorilor şi falşilor profeţi ; în Calejava, insula lui Claude Gilbert (1700), raţiunea detronează definitiv religia.

În efortul secolului al XVII-lea şi al XVIII-lea de a stabili „o istorie fidelă a fenomenelor" şi de a demonstra adevărul existenţei prin „credibilitatea acordată raţiunii", hermeneuticii îi revine un rol esenţial. Exersîndu-se pe texte profane sau sacre ea va învăţa „folosirea justă a raţiunii în înţelegerea tradiţiei" [30], plecînd de la axioma că „înţelegerea completă a unui text nu se poate realiza decît pe calea unei interpretări istorice". [31] Şi, dacă pentru prima oară, „critica atinge puritatea sa, rigoarea sa autonomă cu Richard Simon" (Paul Hazard), putem consemna cu satisfacţie că la impunerea spiritului ştiinţific şi filosofic al veacului al XVIII-lea participă în aceeaşi măsură şi marele umanist român Dimitrie Cantemir. El nu este nici mistic, deşi, după exemplul lui „Thalis filosoful", aduce slavă celui „vecinic şi atotţiitoriu şi chivernisitoriu împărat", pentru că nu l-a născut străin şi de altă credinţă, ci creştin ortodox ; nu este nici umanist de tip iezuit, pentru că izvoarele gîndirii sale sînt mai numeroase şi tradiţia culturii păgîne mult mai puternică. Dar nu se poate, pe de altă parte, nici urmări, fără riscurile unei exagerări, o evoluţie simplă a filosofului de la concepţia religioasă la cea ştiinţifică. În schimb, laicizarea gîndirii, noua configuraţie şi contextul raţional al reacţiei împotriva vechii scolastici, noile idei despre om şi despre necesitatea dezvoltării sale libere, proclamarea

puterilor sale înțelegătoare sînt semnul unei largi vibrații a umanului, semnul unui umanism civic, opus doctrinelor teologico-religioase.

Divanul, departe de a fi o carte de morală creștină, atestă un firesc atașament al autorului la problemele controversate ale nu mai puțin agitatului secol al XVII-lea. Acțiunea religiei este comentată în sens etico-moral, mai degrabă decît în cel creștin al miracolului, misterului și revelației.

Prin aceasta se înțelege eliberarea omului de neadevărurile impuse, refuzul autorității divine și al sistemului tradițional al bisericii, recunoașterea superiorității activității spirituale, într-un cuvînt convingerea că rațiunea este singura în măsură să ajute la cunoașterea realităților metafizice. Herbert din Cherbury respingea, în secolul al XVII-lea, ideea imposibilității cunoașterii adevărurilor transcendente. Revelația însăși poate fi supusă rațiunii și acceptată numai dacă e conformă cu principiile ei. Încet, rațiunea se va impune ca singurul criteriu al adevărului. Cartesius îi pretinde limpezime și claritate, singurele atribute ale cunoașterii veritabile.

Afirmațiile lui Spinoza : „Stă în puterea rațiunii să perceapă lucrurile sub un anumit aspect al veșniciei" sau : „Pentru orice lucru trebuie să se arate atît cauza sau rațiunea în virtutea căreia există, cît și cea în virtutea căreia nu există", se înscriu, la rîndul lor, în această mișcare pentru toleranță și libertate de gîndire. În cel mai bun sens al tradiției, acest efort al apropierii conceptului de cunoaștere anunță, cu peste trei veacuri înainte, direcția actuală, în care obiectul hermeneuticii nu este altul decît „înțelegerea înțelegerii".

Discursul asupra metodei, al lui Descartes, va impune un paradox în filosofia vremii : îndoiala ca perfecțiune și adevăr, două noțiuni de la care se revendică superbul orgoliu al deceniilor viitoare. Cele două axiome : „Prin realitate și perfecțiune înțeleg unul și același lucru" (Spinoza) și : „Oamenii trebuie să gîndească și să cunoască prin ei înșiși" (John Locke), traduc tot un principiu al filosofiei descartiene : gîndesc, deci exist. Ipostaza simplului spectator este abandonată. „Dar în ceea ce privește

opiniile pe care, pînă atunci, le luasem drept bune, scrie Descartes, nu puteam face altceva mai bun decît să mă apuc odată pentru totdeauna să le înlătur, ca după aceea să pun în locul lor fie altele mai bune, fie pe aceleași, dar abia după ce le voi fi trecut prin prisma rațiunii". Altfel spus, autorul, și cu el întregul secol, căutau prilejul dezrădăcinării din eroare.

Fenomenul e general european, cu consecințe încă neîndeajuns cunoscute, mai ales pentru „explozia" sentimentală (victoria individualismului) din veacurile următoare. Despre „certitudinea morală" discută Christian Huyghens în *Tratat despre lună*, în 1690 (se reactualizează ideea lui Socrate despre dependența comportării morale față de cunoaștere). Din acest punct de vedere, secolul al XVII-lea este mai radical decît al XVIII-lea, pentru care rațiunea nu mai reprezintă o „idee înnăscută", anterioară oricărei experiențe, ci o *achiziție*, „putere originală și primitivă care ne conduce la descoperirea adevărului". [32]

Trebuie să abandonăm imaginea lui Cantemir, rătăcit printre savanți și cărți occidentale ; sinteză ideală a două culturi, el este unul din cei mai mari eruditi pe care contemporanii îl respectă unanim. Pictorul francez Jean Baptiste Van Mour, solul polon la Iași, Rafael Lazczynski, pe care-l cunoaște în 1699, Châteauneuf, ambasadorul Franței la Constantinopol sau Colyer, ambasadorul Olandei în aceeași capitală, învățații Adrianopolului și mulți alții încă puteau lăsa mărturie despre tînărul moldovean din preajma marilor demnitari și diplomați străini, interesat de „procesul prin care trecea atunci gîndirea sud-est europeană" (Virgil Cîndea).

Nu se poate accepta ipoteza lui Paul Hazard că sfîrșitul secolului al XVII-lea și întreg secolul al XVIII-lea sînt lipsite de lirism, că „în loc de a cerceta profunzimea sufletului, dimpotrivă, printr-un efort contrar adevăratei naturi, ea [această perioadă] se îndrepta spre exterior, vrînd să concluzioneze, să probeze, să rezolve". Istoriei dramatice, patetice de multe ori, impunînd o punere în scenă somptuoasă a ideilor, acestei elocvențe a începuturilor raționaliste, Cantemir îi adaugă poezia educației și a culturii răsăritene. Între idealismul cel mai radical și ma-

terialismul cel mai ortodox, el adoptă calea „humorului dialectic" şi a „înscenării abstracţiunilor". Dar nu „barbară pedanterie", cum credea Călinescu, ci „o ştiinţă «privitoare»", adică contemplativă, cu citate, simptomatic acest amestec, din scrierile sacre, dar şi din Aristotel, Cicero, Seneca, Epictet ş. a. De unde, foarte des, în *Divan*, chiar „în pădurea preceptelor şi a moralităţilor", prezenţa unor „liste lirice de cetăţi pierdute, ca la un mai vechi Volney". „Unde este Ninive, cetatea cea prea mare ?... Unde este Vavylonul, carele 60 de mile împrejurarea zidului era şi 50 de coţi teslăreşti înălţimea şi pre grosimea lui care îmblau ?... Unde este grădina cea de slavă făcută a Vavylonului, carea din cele 7 minuni a lumii una era, carea raiul spînzurat se cheamă ?... Unde este Troada, carea în lărgime 300 de mile zic să fie cuprinzînd, ai căriia acmu deabia cii şi colea cîte ceva din Temelie, precît să fi fost, se cunoaşte ?" Mod inteligent de a spune că „oamenii preferă ordinea în locul confuziei, ca şi cum ordinea ar fi ceva în natură în afară de imaginaţia noastră" (Spinoza), sau că experienţa este singura sursă a ideilor : „Pentru aceasta dară [lume], măcară că de tot — şi ce zic de tot, că nice a mia parte nu te-am cunoscut — ce iară precît te-am priceput, netăcînd, tuturora nepărăsit totdeauna te voi mărturisi, căci aceasta îmi şi trebuie şi mi se cade".

Lucrarea lui John Toland, *Christianity not Mysterious* (1696), apărută numai cu doi ani înaintea *Divanului* lui Dimitrie Cantemir, a produs mari nemulţumiri la apariţie, constituind obiectul cîtorva şedinţe ale parlamentului irlandez. Controversa la care a dat naştere a durat în Marea Britanie aproape cincizeci de ani. Scandaloasă a putut părea mai ales tema misterelor, deşi nu era cu nimic mai originală decît cea dezvoltată în doctrina lui Faust Socin sau Joachim Stegman, *De iudice et norma controversiarum fidei* (Amsterdam, 1644). În Olanda, în aceeaşi perioadă, trăiau Descartes, Spinoza şi Andrej Wiszowaty, ultimul tipărindu-şi, tot la Amsterdam, două lucrări fundamentale : *Religio rationalis* şi *Stimuli virtutum*, tradusă în întregime de Cantemir în *Cartea a III-a* a *Divanului*.

Adevărata religie trebuie să fie, după John Toland, conformă cu raţiunea, conţinutul său neputînd depăşi „facultatea receptivă a spiritului uman“ (Z. Ogonowsky). Concepţie antropologică, întîlnită şi la Descartes : „...în timp ce voiam să gîndesc că totul este fals, trebuia neaparat ca eu, cel care gîndesc aceasta, să fiu ceva“. Rămîne însă problema esenţială a gîndirii teologice, *misterul*, de a cărei interpretare depinde în mare măsură imaginea şi izvoarele raţionalismului secolului al XVII-lea şi, în parte, al celui de al XVIII-lea. John Toland introduce aici distincţia lui John Locke între esenţa nominală, „colecţia acelor proprietăţi sau moduri pe care obişnuit le observăm în orice şi cărora le dăm de obicei o denumire sau un nume“, şi esenţa reală, „acea intrinsecă construcţie a lucrurilor, care este baza sau suportul tuturor proprietăţilor“.

Prin urmare, misterul nu este inexplicabil, este numai o inadecvare a cunoaşterii noastre la obiect. În principiu, se poate cunoaşte orice, cunoscînd proprietăţile respective. Al treilea precept al metodei lui Descartes propune conducerea în ordine a gîndurilor, „începînd cu obiectele cele mai simple şi mai uşor de cunoscut“, pentru a ne ridica „puţin cîte puţin, ca pe nişte trepte, pînă la cunoaşterea celor mai complexe“.

Îndemnul lui Cantemir derivă din acelaşi raţionalism : „Mai cu de-adins pre Dumnedzău de binefăcătoriu de pre ale sale minunate fapte a-l cunoaşte vii putea, care pururea în priveala ochiului tău nelipsit sînt şi precum iale singure îl mărturisesc“. Înţelege-l, cu alte cuvinte, prin atributele sale. Însă cu aceasta sîntem în plin materialism, fiindcă Spinoza, de pildă, înţelege prin divinitate „substanţa alcătuită dintr-o infinitate de atribute“. Dacă Dumnezeu este „existenţa absolut infinită“, existenţa, la rîndul ei, „ţine de natura substanţei“.

Andrej Wiszowaty, în *Stimuli virtutum*, tradusă de Cantemir, e mai categoric : „...omul trebuie să raţioneze prin alte raţionamente, pornind în primul rînd de la părţile lumii“. Nu ne mai surprinde acum definiţia miracolului, întîlnită la John Toland : „Un eveniment care nu întrerupe cursul natural al lucrurilor, determinat de legile

naturii". Concluzia : a nu înțelege nu este egal cu imposibilul. De aici pînă la afirmația că materia este însăși esența misterului nu mai e mult : „Prin realitate și perfecție înțeleg unul și același lucru" (Spinoza).

Ce se urmărea de fapt prin această interpretare-dezbatere a problemei centrale a creștinismului ? Aflăm tot de la Andrej Wiszowaty, inspiratorul în multe privințe și al lui John Toland și al lui Dimitrie Cantemir : „...o religie diferită de toate celelalte religii ale pămîntului ; o religie fără mister, fără obscuritate și fără umbră ; o religie în care nu se crede nimic, fiindcă se vede totul". Wiszowaty explică Divinitatea exclusiv din perspectivă rațională (persecuțiile nu vor întîrzia nici ele), încercînd să demonstreze că esența fenomenelor se află dincolo de forma cuvintelor (altă variantă a simbolismului exegezei obișnuite).

În marea dezbatere a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea — rațiune-revelație — filosoful polonez socotește rațiunea nu manifestare a utilului, ci sursă a adevărului, independentă și creatoare. Întîmplător, deci, traduce Cantemir cartea „ereticului" Wiszowaty ? Limitele gîndirii acestuia nu pot fi negate, dar importantă rămîne fundamentarea teoretică a esenței raționale a credinței. Argumentul ? Lumina cea de a treia „în lontrul capului", cum ar fi spus umanistul român. *Creștinismul fără mistere* al lui John Toland e o sinteză a discuțiilor anterioare și tributar de asemenea lui Wiszowaty. Publicată în 1696, cartea e posibil să fi fost cunoscută și de Cantemir.

Divanul nu se datorează, cum se afirmă, „unei dorințe mari de a scrie și a publica o carte" (Virgil Cîndea), deși va fi fost și aceasta una din cauze. Lucrarea reflectă interesul savantului pentru problemele veacului său. În al doilea rînd, cunoașterea atitudinii lui Cantemir față de revelație și mister ne obligă să corectăm opinia, perpetuată în docte prefețe, conform căreia *Cartea* a III-a a *Divanului* (traducerea operei lui Andrej Wiszowaty, *Stimuli virtutum*) n-ar avea un raport structural cu primele două *Cărți*. Din moment ce gîndirea raționalistă a secolului al XVII-lea proclama cunoașterea miracolului, a misterului și a divinității prin raționamente, „pornind în primul rînd de la părțile lumii", din moment ce adevărat e

numai ceea ce se vede (influență a gîndirii mecaniciste), pacea pe care o propune Cantemir, în *Cartea a III-a a Divanului,* împăcarea sufletului cu trupul, a înțeleptului cu lumea, era soluția firească a întregului dialog („Ordinea și înlănțuirea ideilor sînt înseși ordinea și înlănțuirea lucrurilor").

Nu numai în secolul al XVIII-lea se critica totul ; nu numai în secolul al XVIII-lea „se renunța la tot pentru a reexamina totul". Extraordinara fervoare a interpretării, a interogației semnifică, în secolul al XVII-lea, o schimbare a scopului hermeneuticii. Exercițiile filologice, exegeza, *căutarea sensului* ascuns sînt identificate cu însuși conținutul adevărului, subordonate unui obiectiv mai abstract. Din ideal al erudiției și al educației, hermeneutica devine acum o condiție a analizei.

După parcurgerea unei faze filologice, trecînd prin aceea a textului, hermeneutica, în pragul epocii moderne, intră în aceea a culturii. Subiectele interpretării vor fi și ele altele. Operînd cu ceea ce nu este imediat inteligibil (misterul, în cazul nostru), și Cantemir și ceilalți reprezentanți ai secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea ajung indirect la un principiu al noii hermeneutici ; problema nu e atît cum poate înțelege o ființă, ci cum poate *ființă* o înțelegere. Este o întîmplare fericită că întreg acest proces are loc paralel cu impunerea ideii de rațiune. Fiindcă, dacă se acceptă că sensul e o experiență a interpretului (cititorului), cu atît mai mult dialogul între prezent și tradiție (istorică, literară, filosofică sau teologică) devine o relație între două limbaje. Limbaje care, în filosofia lui Gadamer, reprezintă un mod fundamental de a exista al omului în lume.

Note

1 John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* 1969, I, p. 75.
2 John Toland, *Christianity not Mysterious,* 1696, p. IX.
3 Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au dé-*

clin du Moyen Âge. Tome I, Bilan du XIII-ème siècle, Tome II *Secteur social de la scolastique*, Paris, 1956, Tome I, p. 21.

4 *Ibidem*, II, p. 28.

5 Katharine Everett Gilbert, Helmut Kuhn, *Istoria esteticii*. Ediție revăzută și adăugită. În românește de Sorin Mărculescu. Editura Meridiane, București, 1972, p. 190.

6 B. Spinoza, *Etica*. Traducere din limba latină de Al. Posescu. Studiu introductiv și note de F. Firu, Editura științifică. București, 1957, p. 241.

7 J. Locke, *op cit.*, p. 2.

8 Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 44.

9 Apud Gilson, *op. cit.*, p. 35.

10 J. Toland, *op. cit.*, p. VI.

11 Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale. Tome I. De Boèce à Jean Scot Erigène*, Brugge, 1946, p. 201.

12 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului*. Traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, p. 306.

13 É. Gilson, *op. cit.*, 2.

14 *Ibidem*, p. 4.

15 *Ibidem*, p. 9.

16 J Toland, *op cit.*, p. VII.

17 Paul Hazard. *Criza conștiinței europene (1680-1715)*. Prefață de Romul Munteanu, Editura Univers, București, 1973, p. 34.

18 *Ibidem*, p. 47.

19 Condillac, *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, Tome I, Deux-Ponts, 1782, p. 49.

20 E. Cassirer, *La philosophie des lumières*. Traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, Fayard, Paris, 1970, p. 79.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 196.

24 *Ibidem*, p. 56.

25 Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1680 (fără paginație), *Prefață*.

26 *Ibidem*, p. 96.

27 *Ibidem*, p. 4.

28 Thomas Paine, *The Age of Reason*. Being an investigation of True and Fabulous Theology, New York and London, 1930, p. 22.

29 *Ibidem*, p. 76.
30 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, 1976, p. 116.
31 *Ibidem*, p. 132.
32 É. Cassirer, *op. cit.*, p. 48.

III HERMENEUTICĂ ŞI TRADIŢIE ROMÂNEASCĂ

1. CONTRIBUŢIA ISTORIEI LITERARE

Ariadna Camariano a arătat că limba greacă n-a pătruns în Ţările Române odată cu venirea fanarioţilor, ci cu mult înainte, „din îndemnul şi sub patronajul domnilor români". [1] În 1359, patriarhia din Constantinopol îl trimite pe Iachint Critopol pentru organizarea mitropoliei Ungrovlahiei. În deceniul V al secolului al XVII-lea (1646-1651), Ligaridis predă, la şcoala greco-latină din Tîrgovişte, logica şi retorica în limbile greacă şi latină.

La Academia Domnească din Iaşi (înfiinţată în 1767, după A. Camariano, sau în 1714, după Ştefan Bârsănescu) se citeau şi se interpretau texte din Cato *(Sentinţele)*, Esop *(Fabule)*, Xenophon, Teofrast *(Caracterele)*, Hesiod, Plutarh *(Vieţile paralele)*, Lucian din Samosata, Demostene, Pindar, Sofocle, Euripide, Aristofan, Herodot, Tucidide, Isocrate şi Quintilian. În colegiile greceşti, în aceeaşi perioadă, se explicau autori greci, mai puţin cei latini, şi se studia religia după cărţile ecleziastice, pe lîngă filosofie, morală, istorie, matematici, fizică şi chimie. [2]

La Academia Domnească de la Sf. Sava, pînă în 1714, primul dascăl preda logica, retorica, fizica, despre cer, despre naştere şi pieire, despre suflet şi metafizică, al doilea interpreta *Cuvîntările* lui Isocrate, tragediile lui Sofocle şi Euripide, citea din Demostene, Pindar, Epistolele Apostolilor, Plutarh, Xenophon şi Tucidide. Al treilea se ocupa de cugetările lui Hrisolora, opera lui Cato, Fochilidis, Pitagora, „miturile" lui Esop, poemele lui Homer şi susţinea cursuri de gramatică după Lascaris.

În biblioteca Academiei de la Sf. Sava se aflau ediţii bilingve din operele lui Aristotel; cursurile se ţineau în

greaca veche și latină. *Gramatica* lui Alexandru Mavrocordat era folosită de către elevi, alături de a lui Lascaris, din care se păstra ediția din 1540. Altă *Gramatică*, a lui Teodor Gazis, apărută la 1495, se păstra și ea într-o ediție din 1523. Partea teoretică a fiecărui manual era urmată de exemple din operele lui Aristofan, Platon, Sofocle, Demostene, Hippocrat, dovadă a seriozității studiului umanist. [3]

Sevastos Kiminitis comentează *Cartea* a IV-a a *Metafizicii* lui Aristotel la 1702, Gheorghe Hrisogon predă *Cartea* a V-a tot din *Metafizică*, după interpretarea lui Coridaleu. Erau prevăzute, în planul de învățămînt, și comentarii din opera lui Hesiod, *Hecuba* lui Euripide, *Plutos* de Aristofan. Un anume Gherasim Vlahos scrie un tratat de metrică și poetică. În Grecia, materiile nu erau altele, la mijlocul secolului al XVIII-lea. Aceleași comentarii și extrase din oratori, poeți și istorici, din operele Părinților Bisericii, Aristotel, Corydaleu, Alexandru Mavrocordat etc. [4].

După Lampros Photaiadis, „profesorul trebuia să învețe greaca explicînd cuvintele și frazele dificile cu ajutorul termenilor cunoscuți", înscriși de elevi în așa-zisele *caiete de versiuni*. „Se traduceau autorii greci, cu note gramaticale ; trebuia să se explice întreaga *Odisee* a lui Homer și dramele poeților tragici". [5]

Adamantios Caray își însoțește edițiile din autorii greci cu note filologice și prolegomene ; comentarii amănunțite însoțesc și lucrările publicate de Neophit Ducas între 1805-1842 (texte, antologii, ediții din Tucidide, Eschil, Pindar, Euripide, Homer și Sofocle).

Un elev povestește că Ghenadios, într-o școală publică din București, explica „unul din discursurile panegirice ale lui Isocrate despre vechea Atenă, despre celebritatea și strălucirea acestei cetăți". [6] La Academia de la Sf. Sava, *Retorica* se preda după tratatul lui Alexandru Mavrocordat ; erau folosite în același scop manualele lui Meletie, Teofil Corydaleu, Gherasim Vlahos și, evident, opera lui Aristotel. Se studiau, prin urmare, interpretau și comentau *Discursurile* lui Isocrate, *Dialogurile morților* de Lucian, *Discursurile* lui Demostene și Cicero, ale lui Syne-

sios, Ioan Damaschin, Grigore Teologul și Ioan Gură de Aur.

Textele sînt copiate, traduse, explicate — adevărate operații hermeneutice efectuate sub îndrumarea cunoscuților profesori Sevastos Kiminitis, Marcos Porfiropoulos și Gheorghe Hrisogon.

După 1714, în programul Colegiului nu intervin modificări importante. Manase Eliade predă *Iliada*, între 1765-1767 ; mai multe traduceri din *Cînturile* I, II, III, IV, făcute sub îndrumarea lui Neofit Cafsocalivitis și Teodor din Drista „se găseau în manuscrise grecești alături de comentarii ale altor opere“ [7], ale lui Demostene, Synesios și Isocrate. Iordache Golescu, elev al Academiei, traduce și el *Cîntul* I al *Iliadei* și-l introduce în *Istoria Țării Românești*. Situația este aproape generală și de la o țară la alta, numele autorilor studiați sînt aproape aceleași.

Pînă la 1821, la Gimnaziul din Chio „studiile literare se divid în patru clase : în prima se învață gramatica, etimologia și se apropiau în cuvinte și construcții greaca veche de greaca modernă ; în a doua, Sf. Ioan Crisostom, Isocrate, Plutarh și Lucian sînt traduși și comentați ; în a treia se explicau Xenofon, Lysias, Demostene și Homer ; a patra se ocupă încă de Homer și Demostene, cărora li se adaugă însă Tucidide, Platon, Aristotel, Sofocle și Pindar“. [8]

După 1800, la Sf. Sava, profesorul de greacă interpretează pe Xenophon, Isocrate, Lysias și Lucian. [9] La dispoziția „tinerimii studioase“ stătea o bibliotecă cu peste zece mii de volume în limbile latină, greacă, italiană și franceză. Între autori se aflau Aristotel, Tucidide, Ovidiu, Horațiu, Anacreon, Pascal, Bossuet, Voltaire, Bacon, Fénelon, G. Vico, Montaigne. În 1829, Heliade deschide cursul de prenumerațiune pentru mai multe lucrări de poezie și proză ; tot el dăruiește, în 1832, Colegiului Sf. Sava, pentru premii, mai multe cărți grecești, precum și exemplare din propria-i *Gramatică a poeziei*. Atmosfera este deci prielnică studiilor literare, cunoașterii tradiției, interpretării moștenirii spirituale, traducerilor.

Secolele al XVIII-lea și al XIX-lea sînt între altele și epoci de renaștere națională ; paralel cu studiul literaturii,

se descoperă ideea de istorie (Bălcescu, Kogălniceanu), de geniu, de univers interior şi lume externă, de *creativitate*. În sens larg, „forţa conştiinţei hermeneutice este abilitatea noastră de a vedea ceea ce este chestionabil“ [10], abilitate nu numai faţă de o tradiţie culturală, ci faţă de întreaga noastră experienţă.

Lectura încetează de a mai fi un act întîmplător ; ea e teoretizată, controlată, dirijată spre un obiectiv estetic şi moral : existenţialitatea cititorului se întîlneşte cu o problematică a reflexiei. *De ce să cuvine a citi cărţi ?*, iată o întrebare, care prin deschiderea ei depăşeşte momentul în care a fost pusă. Răspunsul poate fi citit într-o *Hermeneutică* de la 1829 : „Şi nu numai prin cugetare să află adevărul, ci şi din cărţile altora să scoate. Şi adevărat că de ar fi putinţă oamenilor, ca fieşcare să cerceteze pricinile şi firea tuturor, bucuroşi ne-am dezbăra de cea mai mare sarcină a cărţilor ; dar fiindcă nici vreme nu avem spre a putea pre toate prin experienţă şi scurtarea vieţii ne opreşte a ne întemeia lungi nădejdi, vom lua spre ajutor pre cele scrise de alţii la deosebite ştiinţe cuviincioase“. [11]

În 1836 se traduce din Goldoni *(Văduva veselă)* şi din Molière *(Bădăranul boierit)*. Romanov, librar, anunţă între cărţile de vînzare *Fanatismul* lui Voltaire (în traducerea lui Heliade) şi *Eraclie* de Corneille (în traducerea lui D. I. Russet). Simeon Marcovici cumpără nouă sute de exemplare din *Nopţile* lui Young, spre a le folosi drept carte de citire pentru elevi. Între cărţile apărute, în 1838, se numără şi *Marino Faliero* de Byron (în traducerea lui Heliade). Un cabinet de lectură este deschis la Iaşi în 1840, de către Adolf Hennig. Italiana, franceza, rusa şi latina erau limbi obligatorii în programul de învăţămînt al Academiei Mihăilene, în anul şcolar 1835/1836 ; în programul şcolilor publice din Iaşi, în 1837/1838, erau incluse şi „tălmăciri din autorii clasici şi Anticele romanilor“.

În limba elină se făceau traduceri şi se studia *Cuvîntul panegiric* al lui Isocrate ; din literatura franceză, în 1840, la aceleaşi şcoli publice din Iaşi, se cerea „poezia cu declamaţii din Racine şi Corneille“. La Seminarul Ve-

niamin, în 1843/1844, la clasa a IV-a, se propunea *Ermeneutica,* partea I-a și a II-a, pînă la context inclusiv ; disciplina era predată de Arhimandritul Filaret Scriban, împreună cu „analistul retorilor romani".

Între materiile predate la Sf. Sava, în 1845/1846, se numărau *Literatura limbei elinești* și *Literatura limbei latine.* E lucru cunoscut că școala a provocat „direct sau indirect o mișcare nu numai literară, ci și națională". [12] Ea a orientat gustul spre frumos al atîtor generații, dar a trezit, în același timp, interesul pentru *descifrare,* pentru acest miracol al interpretării : „transformarea a ceva străin și mort într-o totalitate simultană și familiară". [13] Ipoteza este temeiul adevărului, ne spune Heinecius în *Filosofia cuvîntului* (1829), anunțînd cu peste un secol înainte problematica *chestionabilului* din filosofia lui Gadamer.

Hermeneutica este „deslușire de crezut" și scopul, „să nemerim înțelegerea scriitorului, pe care el cu cuvîntul nu destul au deslușit ; fiindcă simvole ale înțelegerilor sînt cuvintele, care, ori din gură grăite de ar fi, ori scrise, se întîmplă ca scrierile acestea să nu ajungă la cele ce să pun, rămânînd nedeslușite sau 1. În haractirul cel rău al scrisorii ; sau 2. În zicerile cele pe scurt haractirisite, care de mulți au rămas necunoscute ; sau 3. În greșealele copiatorilor sau ale tipografilor ; sau 4. În lipsa sau răutatea punturilor ; sau 5. În zicerile cele neîntrebuințate nou, streine, omonime, stricate, de prisos și încurcate ; sau 6. Între înțelegerile împotrivitoare pre care nu e așa lesne a le schimba." [14] Tîlcuirea e mod „de a vîna adevărul", cartea, o ipoteză confirmată de sensibilitatea cititorului.

De la „ce cărți se cuvine a citi ?", trecerea la : „cum trebuie să citim ?" marchează saltul spre o teorie propriu-zisă a lecturii. „Fiind trebuință dar a citi cărțile care duc către feliurimi de științe urmează 1. Că să cuvine a ne feri de niște cărți care sînt alcătuite sau spre a învăța patimile sau 2. Nu prea mult ajută spre creșterea științei noastre și 3. Nici pe cărțile cele ce veselesc sufletul nostru cu o frumoasă plăcere, pentru altceva să le dezvăluim, fără numai ca să culegem dintr-însele rodul cel adevărat. Și fiindcă pentru știință trebuie să citim

cărțile urmează 4. Că și acelea să cade a le adăoga prin care ar putea cineva să facă citirea cu rodire, precum sînt negreșit. 5. Cunoștința vieții și a învățăturii, și a eresului scriitorului, și 6. Scoposul lui pre care-l aflăm sau din precuvîntare sau din istoria filosoficească ; 7. Desăvîrșita despărțire a cărții ; 8. Lămurirea învățăturilor curate din tîlcuitori ; 9. Întrebuințarea ajutoarelor ce duc spre deslușirea locurilor celor mai anevoie și 10. Care e mai întîi de toate cea mai desăvîrșită cugetare a feliurimei și adevărului învățăturilor". [15]

Dincolo de principii și reguli se poate bănui o realitate nouă : cartea e întrevăzută, așteptată, intuită. Trebuie a se căuta „de este ceva într-însa de mîncare" [16], trebuie să devină „chentru împurgător celui ce merge pe calea vîrtutei". [17] Conștiința că textul reprezintă o lume, un discurs despre esența acestei lumi, amplifică grija pentru destinul cititorului și pentru acel *cum* interogativ al lecturii.

Note

1 Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, Editura Academiei, București, 1971, p. 7.
2 G. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*, Paris, 1881, p. 92.
3 Elena Grigoriu, *Istoricul Academiei Domnești de la Sf. Sava*, (Contribuții documentare), Editura didactică și pedagogică, București, 1978, p. 27.
4 G. Chassiotis, *op. cit.*, p. 97.
5 *Ibidem*, p. 100.
6 *Ibidem*, p. 105.
7 Elena Grigoriu, *op. cit.*, p. 60.
8 G. Chassiotis, *op. cit.*, p. 109.
9 Elena Grigoriu, *op. cit.*, p. 83.

10 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics.* Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, 1977, p. 13.

11 *Filosofia cuvîntului și a năravurilor adecă Loghica și Itica elementare cărora să pune înainte Istoria filosoficească,* scrise întîi latinește de lăudatul profesor Ioan Gotlieb Ainechie, fiind în catedra filosofică din Alla. Apoi traduse în limba elinească de Dumnealui Marele Ban Grigore Brâncoveanul, iar acuma în limba românească de Eufrosin Poteca, în Buda, în crăiasca tipografie a Universitatei Ungariei, 1829, p. 154.

12 V. A. Urechia, *Istoria școalelor de la 1800-1864,* Tomul I, Imprimeria statului, București, 1892, p. 215.

13 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* The Seabury, New York, 1975, p. 145.

14 *Filosofia cuvîntului...*, p. 158.

15 *Ibidem,* p. 154-155.

16 *Ibidem,* p. 154.

17 *Ibidem,* p. 326.

2. HERMENEUTICI ROMÂNEȘTI

Originalitate cu orice preț nu trebuie căutată în hermeneuticile românești ; în alte țări situația este identică (în retorică, se știe, de la Aristotel, Cicero și Quintilian nu s-a mai inventat aproape nimic). Cea mai reprezentativă lucrare a retoricii clasice, cum o numește Gérard Genette, *Tropii* (1729) a lui Dumarsais, împrumută destul de mult din alte două lucrări la fel de clasice : *Rhétorique française* (1653) și *La Rhétorique ou l'Art de parler* (1688), prima de Bary, a doua de P. L. Lamy. *Manuel classique pour l'étude des tropes* (1827) al lui Fontanier se dezvoltă dintr-un *Commentaire raisonné* al *Tropilor* lui Dumarsais, publicat în 1818, odată cu *Études de la langue française sur Racine*. E inutil să înmulțim exemplele.

Retorici cuprinzînd probleme de hermeneutică, tratate despre limbă, subintitulate retorici, cărți de stilistică numite gramatici, hermeneutici tratînd despre figurile limbajului etc. Teritoriul este încă instabil, o conștiință a genurilor e abia în curs de constituire, disciplinele sînt în căutarea propriului lor obiect. *The English Grammar or An Essay on the Art of Grammar* (London, 1712) a lui Michael Maittaire cuprinde : ortoepia sau ortografia (literele), prozodia (silabe, accente), etimologia (cuvintele) și sintaxa (propozițiile). Dar tot aici sînt studiate figurile gramaticale și retorice (tropi, argumentație, repetiție), compoziția poetică și elocuția sau pronunția. Figurile retorice : metafora, metonimia, sinecdoca, ironia, hiperbola și alegoria erau ele însele capitole ale vechilor... retorici. Const.

Chiricescu tratează în *Ermeneutica biblică* (1895) despre alegorie, comparație, enigmă și fabulă, în timp ce Macarie Arhimandritul, în *Gramatica română*, compune, la finele cărții, stihuri, cu un tratat de poetică și exemple de versuri celebre. *Retorica* din 1912 a lui Alexandre Egli se încheie cu un apendice : *Limbajul poetic și versificația*, iar Al. G. Drăghicescu introduce în același *Tratat de literatură* (1887) stilul, retorica, poetica și istoria literaturii române. Noțiuni de logică, retorică și stilistică se află și în *Cursul elementar de literatură* (1881) al lui I. Manliu. În *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (1783) ale lui Hugh Blair nu lipsesc capitolele de gramatică : *Apariția și progresul limbajului, Structura limbajului, Structura propozițiilor* etc. În *hermeneuticile* românești, arhaismele, neologismele și dialectele sînt comentate împreună cu problemele sensului și ale limbajului figurat. În *Logica* lui Samuil Micu (traducere după Baumeister) o secțiune e rezervată „probabilităților hermeneutice".

Nu este necesară, prin urmare, o investigație critică minuțioasă, așa cum nu e necesară cercetarea cu orice preț a surselor, a modelelor teoretice sau practice. Ideile, subiectele, exemplele circulă de la un autor la altul cu sentimentul că literatura e un teritoriu comun. Nici nu se poate, dealtfel, delimita foarte precis, pînă în secolul al XIX-lea, retorica, poetica, stilistica și hermeneutica. Pentru Gérard Genette, *Tropii* lui Dumarsais rămîn și astăzi operă a retoricii clasice ; pentru Tzvetan Todorov este „prima lucrare de semantică". [1] Dar Dumarsais însuși și-o numise lucrare a *Gramaticii* (divizată în : *Cunoașterea propoziției și a perioadei, Ortografia, Prozodia, Etimologia, Preliminariile sintaxei, Sintaxa* și „cunoașterea diferitelor sensuri în care cuvîntul e folosit în aceeași limbă". [2] Atît gramaticienii, cît și retorii fac „observații asupra diverselor moduri de a vorbi". [3]

Mai importantă, așadar, decît repartizarea subiectelor în cadrul fiecărei discipline este înregistrarea unei foarte sensibile modificări în cadrul sistemului însuși al comentariului retoric, hermeneutic etc. Dacă în retoricile clasice, de pildă, figurile și distribuția lor puneau în evidență un *conținut*, treptat accentul se deplasează spre *formă*. *L'art*

de parler (prin definiție, o problemă de retorică) devine *L'art de la lecture*, cum își intitulează opera Ernest Legouvé, sau *La lecture en action*, alt titlu al aceluiași autor. În interiorul volumelor : comentarii despre *Lectură ca mijloc de critică* și *Poezia în dicțiune*.

În acest context, hermeneuticile românești * pot fi reținute ca mijloc de vehiculare a unor idei general acceptate, însă de o importanță excepțională în formarea conștiinței teoretice a literaturii însăși în secolul al XIX-lea. Aproape toate încep prin a oferi o explicație *Greutății de a înțelege*. Cînd citim vreo carte, fie acea veche, fie nouă, pentru ca să ne folosim noi înșine în vreun object interesant din înseși cuvintele autorului sau ca pe alții să folosim care nu sînt în stare de a-și pute însuși bine folosi, respicîndu-le, ori tălmăcindu-le în altă limbă de cum au scris autorul ; înainte de toate ne este de lipsă ca noi înșine să înțelegem ceea ce aflăm, adecă să adjungem a ști că : ce au vrut autorul să facă cunoscut cititorilor săi prin cuvintele ce au întrebuințat. Dar aceasta atîrnă de la mai multe împregiurări, după cum acestea, mai mult sau mai puțin, ne sunt cunoscute." [4]

Împrejurările sînt : limba în care a scris autorul, „starea politică, religioasă și domestică a autorului" [5], persoana („încît nu mai toate noroade, dar și fieștecare persoană are ceva deosebit în modul cugetării după cum adecă sau starea culturii preste tot a vreunui norod sau a fieștecăruia persoană în parte, ci mai înaltă sau mai apuse, și iarăși încît și puterile minței nici într-o persoană într-aceeași treaptă se află, de unde apoi și osebirea în stil

---

* Majoritatea hermenuticilor la care ne referim în acest capitol sînt manuscrise, acum valorificate, pentru întîia oară, *integral : Hermeneutica*, Blaj, 1844, Biblioteca Academiei R. S. România, Filiala Cluj-Napoca, Fondul Blaj, Ms. rom. 366 ; *Ermeneutica*, Biblioteca Academiei R. S. România, București, Ms. rom. 4363 ; Vasile Rațiu, *Ermeneutica și exegeza*, Blaj, 1890, Biblioteca Academiei R. S. România, Filiala Cluj-Napoca, Ms. rom. 156 ; Gheorghe M. Ionescu, *Manuscript de sfințita ermineutică*, Iași, 1883, Biblioteca Institutului de istorie și arheologie, Cluj-Napoca, Ms. rom. 779 ; *Ermineutică*, Iași, 1855, Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu", Iași, Ms. rom. 66. În NOTE vom indica titlul, numărul manuscrisului și pagina sau fila.

atîrnă într-atîta, cît într-un autor se află neted, firesc şi uşor, iar într-alţii încîlcit, sucit şi întunecat") [6] şi, în sfîrşit, „starea cărţii în care se află acum în mîinile noastre", „după cum adecă prin îndelungime, prin carele au trecut mai mult sau mai puţin au avut de a pătimi, a se schimba şi a se strica, şi iarăşi după cum o avem sau în limba în care s-au scris de autorii ei sau într-alta". [7] Într-o *Însemnare* din *Hermeneutica* din 1844, se face precizarea că cele patru „puncturi" se cuprind în gramatică, arheologie, ducerile în lontru şi în critică.

Mai ambiţios, Vasile Ianoviciu propune, la 1878, chiar o definiţie a *Criticii verbale* (titlul cărţii sale apărute la Cernăuţi). Aceasta ar fi deci „ştiinţa sau iscusinţa de a dejuca cetinţele variante şi de a reaşeza cetinţa cea adevărată sau măcar aceea ce se pare a fi mai aproape celei adevărate". [8] Iar „a interpreta înseamnă a afla înţelesul vorbei şi lămurit a-l înfăţişa. Deci interpretele nu ar răspunde datoriei sale, dacă el cuvintele şi frazele opului originar după a lor strînsă însemnare le-ar schimba cu cele răspunzătoare ale altei limbi, ci se cere ca mai înainte să afle el înţelesul, adecă cugetarea, care autorul au ţintit a o împărtăşi cititorilor săi şi apoi să-l înfăţişeze după firea limbii interpretăciunii." [9]

Nu vom comenta nici această definiţie, nici altele întîlnite în textele româneşti. Le „antologăm" pur şi simplu, fiindcă în spatele limbajului uneori naiv şi arhaic se bănuieşte o preocupare spirituală reală şi sinceră, în măsură să ne ofere astăzi o imagine mai exactă a dificultăţilor cu care literatura însăşi şi-a descoperit conştiinţa existenţei sale.

În sens foarte limitat, interpretarea ar fi traducerea (nu este şi aceasta o re-organizare, re-structurare a textului ?). „Interpretăciunea întru înţelesul mai lat este tîlcuirea, adică dezvăluirea şi înfăţişarea cugetărilor, care autorul au ţintit a le împărtăşi cititorilor săi şi prinde atunci loc, dacă singură traducerea nu este ajungătoare spre a înţelege pe scriitor." [10] Cunoaşterea contextului cultural şi istoric e o condiţie a interpretării. „Tîlcuirea gramaticală sau literară se ocupă cu filologia, adică cu deprinderea vorbirii cea generală, cu deprinsa însoţire a

cuvintelor şi cu însemnările lor cele de comun primite. Tîlcuirea istorică se cuprinde cu speciala deprindere a vorbirii, luînd privire la singuritele individue, la principiile lor cele predominatoare ale veacului lor, la împrejurările şi cultura lor ş. a. Această tîlcuire se zice istorică pentru că ea temeiurile sale le ia nu din comuna deprindere a vorbirii, ci din istorie.

Spre a înţelege deplin pe un scriitor vechi se cere ca la tîlcuirea gramaticală să se însoţească numaidecît şi cea istorică ; fiindcă nu este de ajuns a şti deprinderea vorbirii cea generală şi însemnările cuvintelor în genere şi întru însoţirea lor, ci trebuie a judeca în care înţeles cuvintele şi frazele se întrebuinţează în acel timp, la acel popor şi în acea ţară unde trăi scriitorul, care idei în genere domnea atunci, pre cari cititori avu autorul înaintea ochilor, în contra cărora scrise el, cu care cultură înţelesnară era el împăstrat, cărora priviri politice, filosofice şi religioase urma el, la care partidă sau sectă se cuvenea, care concepte proprii după ale sale împrejurări însoţea el cu cuvintele sale ş. a. Drept aceea, tîlcuitorul unei cărţi vechi să se strămute cu totul în situaţiunea şi împrejurările autorului, pre carele voieşte a-l tîlcui şi în neîntreruptă privire să aibă toate proprietăţile autorului precum şi ale veacului, ale poporului şi ale ţării unde scrise el.“ [11]

Strămutarea este un principiu retoric ; folosirea termenului în definiţia interpretării atestă aceeaşi modificare de sens pe care a suferit-o şi *lectura*. Fenomenul acestei trans-mutări poate fi uşor observat chiar în definiţiile date hermeneuticii. „Ştiinţa tîlcuirii — a tîlcui atîta însemnînd, cît a arăta şi a spune care e înţelesul cuvintelor căruiva om scrise sau numai vorbite cu gura“. [12] Cuprinde de obicei două părţi : *cercarea* şi *arătarea* sau spunerea înţelesului : „Iar dacă toată ştiinţa stă din legi, regule sau îndreptariuri neclătite, orînduit aşa cît una după alta necurmat se urmează şi legate într-un timp întreg, ermeneutica ca ştiinţă peste tot va fi cuprinsul legilor sau îndreptarelor de a cerca, a arăta şi a afla înţelesul cuvintelor cuiva şi se află întogmită în grai sau în scrisoare. Legile sau îndreptările acestea îşi au începutul din

același chiar izvor din care curg și legile cugetării pentru că cuvintele sînt semnul cugetului și scrisoarea a cuvîntului — deci, dacă legile cugetării așa sînt de obște pentru toți oamenii sănătoși la minte, cît minunea să nu se abată de la dînsele, vorbind ori scriind, sub primejdia de a nu fi înțeleși, urmează că și legile cercetării înțelegerii întogma să fie de obște pentru toată cuvîntarea în scris sau cu gura făcută." [13]

În *Hermeneutica și exegeza* lui Vasile Rațiu (1890), hermeneutica e considerată „cuvînt greu", care înseamnă a interpreta, a expune, a explica. „În specie significă : a traduce de pre una limbă străină în cea vernacula sau și în cea maternă, a expune sensul celor zise mai chiar ; ...a interpreta este a învăța după anumite reguli, că ce sens a spus cutare scriitor singuraticelor sale ediceri, ce a cugetat și ce a simțit, ca alții să se convingă despre veritatea sensului". [14]

O notă pe marginea manuscrisului (probabil a unui cititor) : „în scurt, ermeneutica e cuprinsul legilor, după cari se face tîlcuirea, e teoria tîlcuirii. Exigesu e însăși tîlcuirea sau însăși lucrarea aceea prin care se cearcă și se spune înțelesul cuvîntărei." [15]

Se enunță deja o problemă care va constitui obiectul unor studii fundamentale ale filosofiei contemporane. „Ermeneutica se împarte în două secțiuni, cea dintîi va conține regulile învățării sensului, aceasta din urmă regulile aplicării sensului aflat." [16] Pentru Gadamer înțelegerea în sine constituie o aplicare hermeneutică. În *Ermeneutica* din 1844 se face o distincție mai clară între demersul teoretic și exegetică, „aceasta fiind numai lucrarea tîlcuitorului cuprinsă cu cercetarea, aflarea și dovedirea înțelesului vreunei cărți, după legile științei, iar nu însăși știința" [17], ceea ce corespunde altor diviziuni în hermeneutica *generală* și *particulară*. „Toată știința în două chipuri se poate privi, din privința obiectului, ca cuprinsul, iar dintr-a subiectului ca cunoștința acelor legi, reguli sau îndreptariuri de care însă se deosebește dexteritatea de a tîlcui bine, precît și deosebește cunoștința legilor muzicei de către dexteritatea de a muzica bine și precît se deosebește teoria de practică ; pentru că aceasta nu se

cîştigă deaodată cu cunoştinţa legilor vreunei ştiinţe sau arte, ci numai prin îndelungată şi serioasă cuprindere cu aplicarea legilor teoretice în practică şi în afară de cunoştinţia teoriei încă şi de la alte condiţii atîrnă, mai ales de la deosebite puteri a minţii, într-acest object de la agerime şi de la o erudiţie precum mai sus văzurăm, întinse şi întunecate." [18] Surse ale teoriei erau considerate gramatica, retorica, critica, logica, filozofia naturală şi istoria. [19]

Pentru aproape toţi autorii români „ermeneutica este ştiinţa care expune legile şi regulile ce sunt de observat pentru aflarea adevăratului înţeles al unei scrieri sau vorbiri şi comunicarea lui altora". [20] Dilthey este cel care limitează obiectul hermeneuticii la existenţa înregistrată în scris.

Const. Chiricescu, într-o *Ermeneutică biblică* (1895), repetă lucruri cunoscute : „A interpreta nu înseamnă altceva decît a afla înţelesul intenţionat de vorbitor sau scriitor şi apoi a-l expune sau înfăţişa cu claritate şi preciziune. Pentru aceasta interpretul este dator să afle înţelesul cuvintelor şi frazelor din opul original, adecă cugetarea ce a intenţionat autorul să o comunice cetitorilor săi şi apoi să expuie înţelesul sau cugetarea după natura limbei în care se face interpretarea, însă aşa ca cetitorul (sau ascultătorul) să se afle în poziţiunea de a şti ce a voit să zică autorul." [21] Aceleaşi repetiţii şi despre *Interpretarea gramaticală sau literară şi istorică.*

Înţelesul, deci, trebuie căutat şi expus altora, interpretarea este „reproducerea gîndirii autorului", a sensului voit de scriitor. Rareori apare o vagă distincţie între obiectul cercetării şi subiectivitatea interpretului. „Drept aceea a înţelege este : cu cuvintele auzite sau citite a însoţi tocma aceleaşi cugetări, care vorbitorul sau scriitorul au ţintit a le împărtăşi auzitorilor săi." [22] Mult mai modern este, din acest punct de vedere Arhimandritul I. Scriban, pe care-l interesează mai ales ideea de mediere („noi culegem înţelesul nu de-a dreptul din însăşi mişcarea gîndurilor în capul omului, ci mijlocit, din felul cum el le-a rostit în cuvinte vorbite sau scrise") şi acceptă, prin urmare, un raport de relativitate între cugetare şi exprimare : „Uneori omul nu spune exact ce are de spus, alte-

ori spune numai parțial, alteori spune în vorbe mai mult decît a avut în gînd să spuie. Deci totdeauna trebuie să te raportezi către vorbele cuiva, cu gîndul de a culege cît a vrut el să spuie, nu cît te-ar înșela vorbele să crezi. A face aceasta înseamnă a interpreta, adică a cerceta și a cerne materialul în care se înfățișează cugetarea, pentru ca s-o scoți pe aceasta limpede și luminoasă." [23]

A interpreta nu mai este în totalitate a reproduce gîndirea autorului, ci a te lăsa *înșelat* de cuvinte, de sensul lor ascuns. „De aici urmează că, dacă ea este studiul care te îndrumează să înțelegi bine un text, ermeneutica trebuie să aibe o întrebuințare generală, să te servești de ea față de orice trebuie interpretat.

Numele de ermeneutică însă s-a fixat numai pentru înțelegerea unui soi de texte și anume pentru înțelegerea Sf. Scripturi. Cu toate acestea, multe din regulile ei sînt reguli de întrebuințare generală, care se pot întrebuința foarte bine și cînd ar fi vorba de alte texte, fiindcă cuprind o examinare a cugetării omenești și a felului în care ea se exprimă." [24]

Diferența între exegeză și hermeneutică ar fi cea dintre oratorie și retorică : prima e interpretare a unui text, a doua cuprinde regulile de interpretare. Schleiermacher e primul care teoretizează necesitatea înlocuirii interpretării gramaticale cu cea psihologică, succesiunea gîndirii cu „recreerea actului creativ". [25] Simplificată, ideea se întîlnește și în *Manualul de ermeneutică* al lui I. Scriban. „În genere trebuie să spunem că ermeneutica are un caracter psihologic, pătrunde mai adînc în tainele sufletului omenesc... întrucît pentru a oferi înțelegerea unui text ea are în vedere adîncimile sufletești ale autorului care le-a scris. Ea privește nașterea și mersul ideii în mintea autorului, forma în care el a pus sensul, referența lui morală către anumite idei și se silește apoi să desprindă sensul din orice fel de formă și să-l expuie corect." [26] Și o extensiune a sensului cu totul surprinzătoare : „Prin interpretare înțelegem lămurirea unei idei oarecare". [27]

„Ermeneutica e tot una cu exegetica" [28], pentru Victor Szmigelski ; preceptul vechilor retorici, cel al cunoaș-

terii „împrejurărilor istorice și a întregii firi a autorului și a ascultătorilor ori a cetitorilor" e repetat ca obligație a interpretului în toate hermeneuticile. Însă „marginile hermeneuticii" nu sînt fixe. „Scoțînd din cuvintele autorului băgările de seamă morale sau estetice [ea] trece... în cîmpul criticei, omileticii și esteticii" [29], așa cum altădată retorica trecuse în cîmpul stilisticii, filosofiei și al istoriei.

Considerînd tratatul lui Dumarsais despre *Tropi* „prima lucrare de semantică", Tzvetan Todorov urmărește amănunțit (și descriptiv) subdiviziunile sensului literal și al celui spiritual, paralel, în paginile acestei lucrări și a altora de aceeași importanță (Fontanier, Bonnot, Beauzée). *Théories du symbole* se constituie, în felul acesta, ca o necesară recuperare a tradiției și ca o semnificativă actualizare a moștenirii teoriei literare franceze.

Procedăm la fel, din rațiuni metodologice și sistematice, luînd ca termeni de comparație același tratat despre *Tropi* al lui Dumarsais și *Figurile limbajului* de Fontanier (în traducere românească). Vrem să arătăm că în învățămîntul românesc, în teoria literară românească, marile idei ale culturii europene au fost cunoscute și studiate.

În definiția sensului, Iustin I. Suciu citează pe Doeller („noțiunea cuvîntului pusă într-un nex oarecare"), pe Fr. Kortleitner („legătura potrivită a noțiunilor pe care autorul vrea să le întipărească în mintea celor cărora li se adresează") și pe Székely („cugetul exprimat de autor, prin așezarea cuvintelor") [30]. La Fontanier : „Sensul este ceea ce cuvîntul ne face să înțelegem, să gîndim, să *simțim*, prin semnificația lui, atunci cînd ne referim la cuvînt : iar *semnificația* lui este ceea ce el semnifică, adică acel ceva al cărui semn este". [31] În *Hermeneutica* românească din 1844 : „Înțelesul este cugetul autorului, respicat prin cuvinte cu gura sau în scris ; de unde cel ce cearcă înțelesul cuvintelor autorului, cearcă însuși cugetul lui sau, care tot una este, caută a ști ce cuget au împreunat autorul cu cuvintele întrebuințate spre a le descoperi altor ființe omenești, cu aceleași cuvinte ca cu niște comori, în care și-au depus autorul vistieriile sale". [32]

Dar „înțelesul atîrnă cu totul de la cuvinte“ [33] („sensul este ceea ce cuvîntul ne face să înțelegem“, zice Fontanier), fiecare cuvînt însemnînd un *cuget singuratec*. În *Tropii* lui Dumarsais, ceea ce „se prezintă natural spiritului“ [34] constituie sensul literal (ceea ce „cuvintele stîrnesc mai întîi în spiritul celor care înțeleg o limbă“). În *Ermeneutică și exegeză* (1890) : sensul literar „se arată mai de aproape prin însăși significațiunea verbelor, a cuvintelor“ [35] sau : „cînd cuvintele frasului toate au însemnarea obicinuită în traiul de obște“. [36] Mai „prelucrată“ este definiția din *Ermeneutica* lui Iustin I. Suciu : „Sensul este ideea ce se desprinde din juxtapunerea cuvintelor într-o anumită ordine în propoziținne sau vorbire, precum și ideea sau noțiunea cuvîntului din text“ ; cel literal presupune cuvintele „luate numai în însemnări proprii sau ordinare“. [37] Și, în *Manualul de ermeneutică biblică* al lui I. Scriban : „Sensul e produsul determinat al spiritului, exprimat prin cuvinte vorbite sau scrise și prin mijlocul cărora el e împărtășit și altor spirite“. [38] Pe cel literal sau propriu îl oferă „cuvintele prin ele însele, fără ajutorul vreunei figuri“. [39]

Tot după *Tropii* lui Dumarsais, „sensul spiritual este cel pe care sensul literal îl ascunde, el este grefat, pentru a spune astfel, pe sensul literal“. [40] Adică „nu rezultă din cuvinte, ci din lucruri exprimate prin cuvinte“ [41], „cuvintele îl lasă să se străvadă din însemnarea lor gramaticală, după intențiunea celui care vorbește și scrie“. [42] Însemnările gramaticale sînt deci „improprii“. [43]

O teorie a sensului multiplu este și ea dezvoltată în hermeneuticile românești ; exemplul putea fi luat de la Sf. Ieronim, pentru care „în singuraticele cuvinte sînt ascunse mai multe sensuri“. Cu binevoitoare îngăduință, autorul *Hermeneuticii* din 1844 acceptă „în unele locuri profetice(ș)ti două înțelesuri, dar nu mai multe“. Identice sînt în toate tratatele și manualele împărțirile sensului spiritual în moral, alegoric și anagogic. Dar, dacă pînă aici textele lui Dumarsais și Fontanier ar fi putut oferi vreo formulare inedită, în ceea ce privește tropii și definițiile lor, comentariile sînt mult mai nediferențiate. Aceleași definiții întîlnite la Cicero și Quintilian. Alegoria

este o „metaforă continuă" (Dumarsais) ; în hermeneuticile românești : „metaforă continuată", „vorbire metaforică extinsă", „întindere" etc. Comparația „constă în a apropia un obiect de un alt obiect străin" (Fontanier) sau „un obiect se aseamănă descoperit cu altul", în *Ermeneutica* lui Vasile Ianoviciu. Sigur, în hermeneuticile românești, problema tropilor e subordonată altor scopuri decît în tratatele clasice. Ele sînt mijloace, ca și contextul (logic apropiat, logic depărtat, psihologic, istoric), uzul limbii sau al vorbirii („însemnările ce au a se uni cu singuraticele cuvinte sau forme", în *Ermeneutica biblică* a lui C. Chiricescu), locurile paralele („acele care deși stau departe unele de altele, totuși privesc la unele și aceleași lucruri", în *Ermeneutica și exegeza* lui Vasile Rațiu, 1890), „traiul vorbirii", mărturiile de obște, etimologia sau emfaza pentru crearea unei teorii generale a sensului. Limba e uneori inexpresivă, însă ne întrebăm și noi, între cîte alte zeci de texte putem alege ? Merită, prin urmare, să le cunoaștem pe cele existente, în care nu e puțin lucru intuirea condiției psihologice a lecturii și considerarea ideii ca obiect al interpretării. Între sensul „întunecat" al operei și „însemnările țărmurite" ale istoriei să reținem *icoanele sensibile* ale acestor începuturi teoretice.

Note

1 Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, aux Éditions du Seuil, Paris, 1977, Collection *Poétique*, p. 88.

2 Dumarsais, *Les tropes*. Avec un commentaire raisonné par M. Fontanier, Tomes I-II, Paris, 1818. (Reeditare : Dumarsais-Fontanier, *Les tropes*, publiés avec une introduction de M. Gérard Genette, Slatkine, Reprints, Genève, 1967), p. 3.

3 *Ibidem*, p. 9.

4 *Hermeneutica*, 366, p. 1.

5 *Ibidem*, p. 3.
6 *Ibidem*.
7 *Ibidem*.
8 Vasile Ianoviciu, *Critica verbală sau critica textului*, Cernăuți, 1878, p. 14.
9 Idem, *Ermineutica biblică generală*, Viena, 1868, p. 7.
10 *Ibidem*, p. 7.
11 *Ibidem*, p. 10.
12 *Ermeneutica*, 4363, fila 8.
13 *Ibidem*.
14 Vasile Rațiu, *Ermeneutica și exegeza*, 156, fila 1.
15 *Ibidem*.
16 *Ibidem*.
17 *Hermeneutica*, 366, fila 3.
18 *Ibidem*, fila 3-4.
19 *Ermineutică*, 66, p. 24.
20 Const. Chiricescu, *Ermeneutica biblică*, București, 1895.
21 *Ibidem*, p. 16.
22 Vasile Ianoviciu, *Ermeneutica biblică generală*, Viena, 1868, p. 3.
23 I. Scriban, *Manual de ermeneutică biblică*, ed. a II-a, Editura Casei Școalelor, București, 1922, p. 9.
24 *Ibidem*, p. 10.
25 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, The Seabury, New York, 1975, p. 164.
26 I. Scriban, *op. cit.*, p. 14.
27 *Ibidem*, p. 24.
28 Victor Szmigelski, *Ermeneutica biblică*. Compusă după Ubaldo Ubaldi, Blaj, 1899, p. 2.
29 *Hermeneutica*, 366, fila 5.
30 Iustin I. Suciu, *Ermeneutica biblică*, Editura autorului, Arad, 1933, p. 15.
31 Pierre Fontanier, *Figurile limbajului*. Traducere românească, Editura Univers, București, 1977, p. 39.
32 *Hermeneutica*, 366, p. 6.
33 *Ermeneutica*, 4363, fila 14.
34 Dumarsais, *op. cit.*, p. 292, tome I.
35 Vasile Rațiu, *Ermeneutica și exegeza*, 156, fila 3.
36 *Ermeneutica*, 4363, fila 17.
37 Iustin I. Suciu, *Ermeneutica biblică*, Editura autorului, Arad, 1933, p. 18.

38 I. Scriban, *op. cit.*, p. 29.
39 *Ibidem*, p. 33.
40 Dumarsais, *op. cit.*, p. 292, tome I.
41 Vasile Rațiu, *Ermeneutica și exegeza*, 156, fila 3.
42 I. Scriban, *op. cit.*, p. 33.
43 Iustin I. Suciu, *op. cit.*, p. 18.

3. MODELE ŞI EXEMPLE

Ar fi şi insidios şi inutil să se caute izvoarele fiecărei lucrări de hermeneutică românească. Nu numai fiindcă rezultatele ar fi neînsemnate, dar ceea ce s-ar putea numi originalitate are aici un sens oarecum special : nu reformularea regulilor, nu redefinirea conceptelor sau înnoirea materiei sînt originale, ci însăşi conştiinţa acestui nou tip de interpretare istorico-literară.

Se pot însă urmări cu folos volumele consultate, citite, prezente în bibliotecile noastre, spre a ne face o idee mai exactă despre contextul cultural al acestor preocupări. *

---

* I. Scriban, în *Manualul de ermeneutică biblică* din 1922 (ed. I-a, 1911) oferă o listă bibliografică din care nu lipsesc : Ludwig Lemme. *Theologische Enzyklopädie nebst Hermeneutik.* Berlin, 1909 ; Chauvin, *Leçons d'Introduction Générale aux Divines Ecritures,* Paris, 1904 ; V. Zapletal, *Hermeneutica biblica,* ed. a II-a. Freiburg, 1908 ; Johann Mader, *Kompendium der biblischen Hermeneutik,* Padebonn, 1898 ; Franc. Xav. Reitmayer, *Lehrbuch der biblischen Hermeneutik,* Kempten, 1874 ; Trochon, *La Sainte Bible. Introduction Générale,* tome I, Paris, 1901 ; Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics,* New York, 1883 ; Stephanus Székely, *Hermeneutica biblica generalis,* Freiburg, 1902 ; Janssens, *Hermeneutica sacra,* Turin, 1908 ; Filaret Scriban, *Sfinţita ermineutică,* Iaşi, 1856 şi C. Chiricescu, *Ermeneutica biblică,* Bucureşti, 1895.

Se adaugă acestor titluri, în prefaţa ediţiei a II-a din 1922 : Thomas Hartwel Horne, *An Introduction to the critical Study and Knowledge of the Scriptures,* Vol. II (Hermeneutica, p. 489-701), Londra, 1825 ; Rudolph Cornely, *Historica et critica,* vol. I (p. 513-732), Paris, 1885 ; Victor Szmigelski, *Ermeneutica biblică,* după Ubaldo Ubaldi, Blaj, 1899 ; Francis E. Gigot, *Introduction*

Filaret Scriban, în *Sfințita ermeneutică* (1856) și Const. Chiricescu, în *Ermeneutica biblică* (1895) înregistrează aproape întreaga bibliografie despre „originile și sporurile" disciplinei. Nu trebuie să deranjeze în vreun fel atributul *biblic* al acestor lucrări ; el nu are în vedere caracterul și natura teoretică a interpretării, ci numai limitarea și aplicarea practică asupra unui anumit tip de texte. Nu există deosebiri esențiale, s-a observat deja, între tratarea tropilor într-o *Hermeneutică* românească din secolul al XIX-lea și *Tropii* lui Dumarsais (1729) sau *Figurile limbajului* ale lui Fontanier. Jacob Rambach distinge categoric hermeneutica sacră de cea profană, în *Institutiones hermeneuticae.* [1] Comentariile sînt cele obișnuite și în alte tratate : „Si verba in propria sua ac gram-

---

to the Study of the Holy Scriptures (p. 383-467), 1900 și Fr. Hilber, *Biblische Hermeneutik*, Brixen, 1912.

Lucrările indicate de Iustin I. Suciu, în *Ermeneutica biblică* (1933), au fost, cu certitudine, cunoscute și cercetate (autorii sînt de fiecare dată citați în subsolul paginii) : Franciscus Xav. Patritus, *De interpretatione Scripturarum Sacrarum*, Lib. I, Roma, 1844; Joseph Kohlgruber, *Hermeneutica biblica generalia*, Viena, 1850 ; Franc. Xav. Reytmayer, *Lehrbuch der biblischen Hermeneutik*, Kempten, 1874 ; Karch Lollion, *Katolikus Szentirasi Hermeneutika*, Nagyvárad, 1891 ; Johann Mader, *Kompendium der biblischen Hermeneutik*, Padeborn, 1898 ; Josephus Lesar, *Compendium Hermeneuticum*, ed. a II-a, Labaci, 1899 ; Stephanus Székely, *Hermeneutica biblica generalis*, Freiburg, 1902 ; Lazaro Pope, *Lectiones exegeticae biblicae catholicae*, Oeniponte, 1903 ; Padovani Brevi Cenni, *L'Ermeneutica sacra*, Torino, 1904 ; Fr. V. Zapletal, *Hermeneutica biblica*, ed. a II-a, Freiburg, 1908 ; Joannes Doeller, *Compedium hermeneuticae biblicae*, ed. a III-a, Padeborn, 1914 ; Eduard König, *Hermeneutik des alten Testament*, Bonn, 1916 ; Franz Hilber, *Biblische Hermeneutik*, III, Brixen, 1921 ; Gotfried Hoberg, *Kathechismus der biblischen Ermeneutik*, Freiburg, 1922 ; Ludwig Lemme, *Theologische Enzyklopedie Hermeneutik*, Berlin, 1909, ș.a. Dintre autorii români sînt amintiți : Vasile Ianoviciu, *Ermeneutica biblică generală*, Viena, 1867 ; Const. Chiricescu, *Ermeneutica biblică*, ed. a II-a, București, 1899 ; Victor Szmigelski, *Ermeneutica biblică*, după Ubaldo Ubaldi, Blaj, 1899 ; Romul Ciorogariu, *Istoria exegezei și un început la exegeza T. V*, după Reusch, Arad, 1904 ; Iuliu Scriban, *Manual de ermeneutică biblică*, ed. a II-a, București, 1922 ; Haralamb Rovența, *Curs de enciclopedie și ermeneutică*, București, 1930/1931 și I. Olariu, *Manual exegetic la Sf Scriptură a T. N.*, vol. I-IV, Caransebeș, 1894-1913.

matica significatione accipiantur, existit inde sensus grammaticus, qui et sensus litterae dicitur, estque ille conceptus, quem verba ipsa non crisi grammatice intellecta, in animo legentis gignunt". [2] Definiția sensului literal este tot cea cunoscută. [3] Acest tratat deci și multe altele, păstrate în bibliotecile noastre, demonstrează larga audiență a ideii de exegeză și odată cu ea convingerea că literatura, istoria, existența în general pot fi reactualizate, reconstruite prin interpretare. „Experiența în realitatea sa concretă devine coerentă prin categoria de sens" [4], spune Dilthey. Or, activitatea hermeneutică e, în ultimă instanță, indiferent de natura ei, o experiență a sensului.

Rudolph Cornely, în *Historicae et criticae introductionis in libros V. T.* (Paris, 1896), consideră *Istoria critică a Vechiului Testament* a lui Richard Simon, *întîia metodă istorică și critică* [5]; August Pfeifer, în *Critica sacra* (1688), face întîiele distincții între forma externă și forma internă a textelor biblice, exersîndu-și spiritul analitic asupra noțiunilor de examen critic și de autenticitate. Cu ce se deosebesc aceste comentarii de altele așa-zise clasice ? Lăsînd la o parte specificul textelor cercetate, contemporanii descoperă în aceste numeroase lucrări, dincolo de conceptele abstracte și de regulile universal valabile, nevoia elementară de comunicare a omului, într-o progresie firească de la contextul expresiei la acela al vieții.

O „primă" hermeneutică în cultura românească este în general considerată secțiunea care tratează despre probabilitățile hermeneutice în *Logica* lui Samuil Micu (Buda, 1799). Aceasta însă, ca și celelalte lucrări : două volume din *Legile firei, itica și politica sau filosofia cea lucrătoare,* partea a doua din *Filosofia cea lucrătoare a rînduielelor dreptului firei* (Sibiu, 1800), precum și *Etica. Învățătura politicească* și *Metafizica* (nepublicate), sînt traduceri sau prelucrări după Fred. Christian Baumeister. Cărturarul român a contribuit enorm la popularizarea ideilor filosofiei luminilor, la crearea unei terminologii filosofice adecvate și, în ultimă instanță, la modernizarea limbii române. *Logica,* fiind deci tipărită în 1799, a circulat, a fost folosită în învățămîntul românesc, probabil paralel cu modelul său latin al lui Baumeister : *Ele-*

menta Philosophiae Recentioris usibus iuventutis scholasticae accommodata et pluribus sententiis exemplisque ex veterum scriptorum romanorum illustrata, Editio novissima, Viennae, 1774 (*Elemente de filosofie mai recentă pentru uzul tinerimii şcolare şi ilustrate cu mai multe maxime şi exemple luate din operele vechilor scriitori latini,* Ediția cea mai nouă, Viena, 1774). Baumeister împarte probabilitățile în : istorice, fizice, hermeneutice, politice şi practice (înțelegîndu-se prin politică legile prudenței şi ale bunei-cuviințe). Despre fiecare în parte se discută în capitolul IV intitulat : *Despre adevărul probabil.* Iată şi comentariul probabilităților hermeneutice (o traducere românească a lor nu s-a făcut pînă acum) : „Probabilitatea hermeneutică este părerea ce mi-o fac despre sensul unui scriitor, sens pe care îl deduc din unele circumstanțe, cuprinse în scrierile autorului, de ex. semnificația cuvintelor, conexiunea lor, vîrsta scriitorului, scopul şi starea lui sufletească.

Prin *sensul autorului* înțelegem conceptul pe care scriitorul sau vorbitorul vrea să-l producă prin cuvinte în mintea cititorilor sau ascultătorilor.

Interpretarea este actul prin care descoperim sensul autorului.

Pentru a descoperi mai uşor sensul autorului este foarte important să observăm următoarele reguli ale probabilității hermeneuticii :

I Cel ce doreşte să afle sensul autorului, trebuie să cunoască bine limba în care scriitorul şi-a exprimat gîndurile sale, de asemenea să aibă în vedere spiritul său şi aşa numitele idiotisme.

De aici se înțelege că nu pot să nu greşească aceia care vrînd să interpreteze un scriitor se încred în traducerile sau versiunile altora. Prin urmare, nu pot progresa prea mult în teologie cei ce vor să interpreteze Scriptura fără să cunoască limba ebraică sau greaca.

II În interpretarea unui scriitor trebuie să ții seama de şcoala din care face parte, de spiritul lui, de talentul, de vîrsta, de scopul lui etc.

III Prin urmare, cînd interpretăm un scriitor, trebuie să-i cunoaştem sistemul lui şi să-l judecăm după noțiu-

nile lui proprii şi nicidecum nu trebuie să-i interpretăm cuvintele şi sensul lui, după noţiunile şi opiniile noastre preconcepute.

Această regulă a fost călcată, din ignoranţă ori din răutate, de către mulţi din contemporanii noştri care au interpretat cărţile filosofice ale lui Wolff, fără să ţină seama de noţiunile pe care Wolff le-a determinat în sistemul său, şi astfel au modelat concepţiile lui Wolf după chipul propriilor lor concepte.

IV Să ai grijă ca atunci cînd interpretezi un scriitor să nu nutreşti faţă de el nici ură, nici iubire şi nici un fel de păreri proprii sau prejudecăţi.

Căci, după mărturia lui Sallustius, mintea nu poate discerne adevărul în astfel de cazuri.

V În interpretarea unui scriitor trebuie să ţii seama de ordinea şi sensul cuvintelor şi de conexiunea lor logică şi să nu schimbi poziţia cuvintelor distrugîndu-le coerenţa.

Nu se poate spune cît de ridicule şi false sînt interpretările celor ce separă cuvintele care nu pot avea înţeles adevărat decît în contextul lor original.

VI Locurile paralele ale autorului trebuie confruntate între ele şi cele mai obscure trebuie explicate prin cele mai clare.

VII Să nu te îndepărtezi în mod temerar de sensul literal şi propriu şi să nu crezi că e vorba de un sens impropriu, decît în cazul în care acest lucru îl cere necesitatea sau bunul simţ.

VIII Interpretarea îndelungată şi binevoitoare este de preferat celei prea aspre şi nimeni nu trebuie acuzat în mod temerar de contradicţie." [6]

Cum „traduce" Samuil Micu aceste reguli în care uşor se poate observa că apelul la bunul simţ şi respectul pentru intenţiile autorului valorează mai mult decît intuiţia şi părerile proprii ale interpretului ? Întrucît *Logica* este o raritate şi textul greu accesibil (scris în chirilice) reproducem în întregime fragmentul privind „partea cea ermeneuticească" (evitînd unele fonetisme imposibile astăzi).

„Partea cea ermeneuticească iaste, cînd în scrisoarea vreunui scriitor, dintr-unele stări-împrejur, adecă : din

însemnarea şi închierea sau legătura cuvintelor, şi din vremea în care au scris şi din sfîrşitul şi din patima scriitorului închiem, şi zicem că aşa să înţelege scrisoarea aceea, şi aceasta au înţeles scriitorul acela.

Drept aceea, ca mai lesne să înţelegi ce au înţeles vrun scriitor prin scrisoarea sa, aceastea îndreptări ale părerii le ţine :

a) Cel ce vrea să înţeleagă ce au scris scriitorul, să cade ca bine să ştie limba în care au scris scriitorul şi toată adîncimea şi meşteşugul limbii aceea să cunoască.

Dintru care să vede cum că lesne pot să greşească aceia, cari vrînd să tîlcuiască pre vreun scriitor, să lasă în nădejdea şi în credinţa altora, cari au întors şi au tălmăcit acea scrisoare de pe limba cea dintîi.

b) Cînd tîlcuieşti pre vreun scriitor, ia sama să ştii eresul lui, inima şi patima, deregătoria, slujba, vîrsta şi vremea pre care au scris şi sfîrşitul pentru care au scris etc.

c) Pogoară-te în sistema scriitorului pre care-l tîlcuieşti şi-l alege, cerne-l, şi cearcă din ideile lui, şi cuvintele, şi înţelesul lui din ideile noastre să-l tîlcuim.

d) Trebuie a lua seama, ca cînd tîlcuieşti să nu aduci şi să arăţi ori ură, ori iubire către scriitor, ori măcar ce alte prejudecate socoteale.

e) Cînd tîlcuieşti pre scriitor, să cade să iai seama la rîndul cuvintelor şi al graiului, cu ce unire şi tocmeală sînt legate unele după altele, şi şirul, care cuvinte după care vin, şi cele unite să nu le desunești, nici să le desparţi.

f) Locurile scriitorului, care să chiamă paralele, adecă : asemenea, sau despre acel lucru şi airea scrie, să cade să le alături şi cele mai întunecate din cele mai luminate şi mai chiare să le tîlcuieşti.

g) De la înţelesul, care să chiamă după slovă şi propriu, sau nemutat, fără de socoteală să nu te duci la alt înţeles şi nimic să nu socoteşti, că neproprie sau mutat s-au zis, fără numai cînd lipsa şi cuvioasa pricină va sfătui aceasta.

h) Tîlcuirea cea mai blîndă şi mai bună să cade a o pune mai înainte decît cea de ură, adecă : cît poţi pre scriitor în parte bună, nu în rea îl tîlcuieşte, şi fără de

bună socoteală pre nemenea să nu-l judeci, că împrotivitoare şie scrie, ca cum într-un loc ar zice : acest lucru aşa iaste. Într-alt loc iară de acel lucru ar zice : nu iaste aşa. Fără numai de mărturiseşte el însuşi, că neştiind au spus aşa, ci, apoi, mai bine cunoscînd, au aflat că amintrilea trebuie să fie." [7]

E vizibil efortul lui Samuil Micu de a găsi echivalentele potrivite, dar se simt, în acelaşi timp, inerentele dificultăţi ale transpunerii textului în limba română. [8] Principiile lui Baumeister sînt rezumative, enunţate într-un context mult mai larg decît cel strict hermeneutic, interpretarea e redusă la descoperirea sensului autorului şi a originii adevărurilor sale (obiective şi ale istoriei literare în gîndirea filosofului). În astfel de cazuri, a interpreta conform opiniilor noastre e semn al ignoranţei şi a depăşi exgeza literală, dovadă de improprie lectură (o prejudecată a contradicţiilor). Hermeneuticile româneşti din secolul al XIX-lea sînt, sub acest aspect, mult mai moderne, comentînd cu mai mult curaj valoarea sensului *nepropriu*, metaforic, simbolic sau alegoric. În *Ermeneutica şi exegeza* lui Vasile Raţiu, conceptul de *coerenţă* a textului, de exemplu, nu e unul restrictiv, întrucît sînt „părţi a cuvîntării [ce] se ţin de sententia, de cugetul autorului şi [altele] cari sunt numai pentru înfrumuseţarea vorbirei". [9] La Baumeister, prin coerenţă se înţelege a nu schimba, în interpretare, poziţia cuvintelor, în formularea lui Samuil Micu : a lua *sama* la rîndul cuvintelor şi al graiului.

Întrucît uneori criticul român are un ciudat sentiment al inferiorităţii (ar fi exagerat totuşi să-i spunem complex) e bine să se ştie că, cel puţin pentru secolul al XIX-lea, tratatele de hermeneutică erau identice în Franţa, Anglia, la noi, în Grecia sau în Italia. Structura manualelor şi cursurilor e aceeaşi (diferenţele sînt minime), principiile se repetă, regulile oferite comentatorului, spre a evita neînţelegerea, la fel, aşa încît universalitatea textului o exclude, în cele din urmă, pe aceea a modelelor. Însuşi Baumeister nu e original în ce scrie despre sensul literal, locurile paralele sau calităţile morale şi intelectuale ale interpretului. Un simplu comen-

tariu descriptiv a două lucrări citate în hermeneuticile românești, cunoscute deci și utilizate la noi : Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics. A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments,* New York, 1895 (Prima ediție, 1883) și Thomas Hartwell Horne, *Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures,* Fifth edition, volume II, London, 1825, demonstrează cît de ușor pot fi descoperite locurile comune ale disciplinei în texte aparținînd celor mai diferite arii de cultură. Fără a se exagera prea mult, s-ar putea afirma că și în cazul hermeneuticii, ca și în cel al retoricii, elevul sau cititorul de la Blaj și cel de la New York sau Londra aveau, în fond, în față aceeași carte.

O definiție comună a hermeneuticii, la Milton S. Terry : „Hermeneutica este știința interpretării. Obișnuit, cuvîntul se aplică explicării documentelor scrise și poate fi, prin urmare, mai exact definit ca știință a interpretării limbajului unui autor. Această știință presupune că există diferite moduri de gîndire și ambiguități de expresie printre oameni, și, prin urmare, ea-și propune să înlăture presupusele diferențe dintre un scriitor și cititorul său, în așa fel încît înțelesul unuia poate fi cu adevărat și corect înțeles de către ceilalți." [10] Pe de altă parte „necesitatea științei interpretării derivă din diversitatea minții și culturii printre oameni. Relația personală între indivizii aceleiași națiuni și aparținînd aceluiași limbaj este adesea dificilă și stînjenitoare din cauza diferitelor lor stiluri de gîndire și expresie [...] Omul de vastă și liberală cultură trăiește și se mișcă într-o lume diferită de a țăranului analfabet, în așa măsură încît uneori conversația obișnuită a unuia este greu inteligibilă altuia. Diferitele școli de metafizică și sistemele opuse ale teologiei au creat numeroșilor lor susținători ciudate neînțelegeri. Filosoful speculativ, care reflectă îndelung asupra temelor abstracte și construiește, printr-un studiu aprofundat, o doctrină sau un sistem limpede propriei sale minți, poate găsi că e destul de dificil să-și impună opiniile altora, în așa fel încît să prevină orice neînțelegere. Întregul său subiect va rămîne în spatele mediei gîndirii comune. Ascultătorii sau citi-

torii, în orice caz, trebuie, ca și filosoful, să întîrzie îndelung asupra subiectului. Ei trebuie să posede termeni clari și idei argumentate, pînă cînd, treaptă cu treaptă, se umple de geniul și spiritul noii filosofii. Dar, în special, mari și numeroase sînt dificultățile de înțelegere ale scrierilor celor care se deosebesc de noi prin limbaj și naționalitate. Oamenii de cultură, ei înșiși nu sînt unitari în încercările de a descifra și interpreta documentele trecutului. Volumele și bibliotecile au fost scrise pentru a elucida obscuritățile clasicilor greci și romani." [11]

Un interpret trebuie să posede o echilibrată și matură judecată, o percepție exactă a fenomenului cercetat, profunzime critică, competență și imaginație controlată („Adevăratul interpret trebuie adesea să se transpună el însuși în trecut și să reproducă în sufletul său scene ale unui timp arhaic. El trebuie să aibă intuiția naturii și a vieții umane..." [12]). Trebuie să cunoască geografia (dacă va comenta Scriptura), pe cît posibil „întreaga suprafață a globului", istoria universală, știința cronologiei, studiul antichităților, obiceiurile și arta celor vechi, politica („inclusiv legile internaționale și diferitele teorii și sisteme ale guvernelor civile"), științele naturale, geologia, mineralogia, astronomia, filosofia, limbile greacă, ebraică și chaldeeană, filologia comparată și literatura. Despre aceleași calități morale și intelectuale scrie I. Scriban în *Manualul de ermeneutică biblică* (1922) și C. Chiricescu în *Ermeneutica biblică* (1895). Într-o altă *Ermeneutică* românească (sec. XIX) se adaugă celorlalte obligații ale exegetului, cunoașterea gramaticii.

Partea de *Hermeneutică generală* nu se deosebește cu nimic de cea din hermeneuticile românești. Cuvintele sînt privite ca parte a limbajului : „Este interesant și profitabil de observat cum apar noile limbi ; cum se modifică și se schimbă ; cum apar noile dialecte și cum o formă națională a discursului dispare și devine cunoscută ca o limbă moartă". [13] Fiind necesară mai întîi cunoașterea sensului cuvintelor, interpretul trebuie să păstreze în minte diferența dintre semnificația „primitivă" și cea subsecvent obținută. De la etimologie se ajunge, așadar, la *usus loquendi,* constatat prin : contex-

tul imediat, prin antiteză, contrast sau opoziție cu alte expresii, în conexiune cu natura subiectului, cu ajutorul glosarelor, a notelor critice etc. (fiind vorba de schimbarea cuvintelor și varietatea semnificațiilor). Uzul vorbirii sau traiul vorbirii sînt capitole în majoritatea hermeneuticilor românești. În *Hermeneutica și exigeza* lui Vasile Rațiu (1890), „uzul vorbirii (e) amăsurat variilor împrejurări cari influențează asupra modului de întrebuințare a cuvintelor mai deosebit, căci se tîmplă des că același cuvînt are altă însemnare în alt timp și loc, altă în viața comună, alta în școalele filosofice ; alta în constituțiunea de stat sau civilă și alta în cea bisericească". [14] Împrejurările care determină acest uz ar fi : timpul, ținutul și locul, „deosebitele discipline", „forma republicii civile și ecleziastice", moravurile, ceremoniile, „zicerile și stilul autorului", „națiunea din care-și trage originea scriitorul". [15]

Sensul constituie una dintre problemele esențiale ale oricărei hermeneutici. Prin cel literal, M. S. Terry înțelege „cel mai simplu, direct și obișnuit sens al frazelor și propozițiilor" [16], T. Hartwell, ceea ce cuvintele semnifică „în accepția lor naturală și proprie, fără nici un trop, metaforă sau figură, lipsit de orice sens mistic" [17], I. Scriban, sensul „pe care-l oferă cuvintele prin ele însele, fără ajutorul vreunei figuri". [18] Definițiile celorlalte sensuri ; alegoric, tipic, parabolic, moral și spiritual din *Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures* a lui Thomas Hartwell Horne, nu sînt nici ele diferite de cele întîlnite în tratatele românești.

Capitolul despre *context*, în hermeneuticile românești, e mai extins (context istoric, real, logic, psihologic) decît în *Biblical Hermeneutics* a lui M. S. Terry (e tratat doar contextul imediat). Părțile paralele sînt fragmente, fraze, cuvinte, doctrine istorice etc., fără o necesară legătură între ele, însă prin compararea lor se luminează sensul și se realizează un context mai general al discursului literar. Verbele, reale, istorice, didactice sau poetice, aceste părți sau *locuri paralele* (sau *locuri asemenea*, în hermeneuticile românești) stau într-un fel de echilibru între antiteză și sinonimie. Citim într-o *Ermeneu-*

tică românească : „Pentru descoperirea locurilor paralele trebuie să cetim cutare carte cu cea mai mare atenţiune şi să le recetim ca să putem însemna şi să putem însemna acele locuri cari consună unele cu altele, sau în cuvinte sau în lucrul despre care tratează". [19] În *Introducerea* lui T. Hartwell Horne, circumstanţele istorice sînt : titlul şi autorul unei cărţi, data redactării, locul, cronologia, împrejurarea, scopul şi analiza etc. Aceleaşi împrejurări istorice în *Sfinţita hermeneutică* a lui Filaret Scriban (1856) sînt : caracterul cărţii, împrejurările dinafarnice, potrivirea stilului, timpul, locul şi ocazia scrierii cărţilor. Ele se repetă în *Ermeneutica* (mss) din 1855. Dacă adăugăm şi faptul că, în toate hermeneuticile, comentariile privind limbajul figurativ (figurile de cuvinte şi de gîndire, tropii) sînt tributare lui Cicero şi Quintilian, avem imaginea unui vast teritoriu de cultură şi erudiţie familiar, nu numai în datele lui generale, întregii literaturi române.

Au circulat în cultura românească : *Hermeneutica sacra* (1784) de Adam Viser, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1732) de Jacob Rambach, *Institutiones hermeneuticae* (1784) de J. Monsperger, *Introductio hermeneutica* (1777) de St. Hayd, *Institutiones hermeneuticae* (1817) de Ioannes Hep. Albert, *Hermeneuticae biblicae generalis* (1838) de Joannes Ranolder, *Historicae et criticae introductionis in V. T.* (1896) de Rudolph Cornely, Hermeneuticae *biblicae institutiones* (1872) de J. B. Setwin, *Hermeneutica sacra* (1854) de J. H. Janssens şi *Institutiones Hermeneuticae Novi Testamenti* (1778) a lui Christophorus Fischer.

Ele reprezintă o epocă de cultură ce nu poate fi eludată. În 1250, în vederea intensificării studiului cărţilor teologice, Ordinul dominicanilor hotărăşte ca „în toate Institutele sale ştiinţifice, pe lîngă limba grecească, să se mai înveţe şi cea evreiască şi cea arabă". [20] Papa Clement al V-lea, apărînd dogma, extinde, în 1311, decretul la Universităţile din Roma, Paris, Salamanca, Oxford şi Bologna. După alte cinci scole, hermenutica reuşeşte să impună ideea de libertate a interpretării şi de bucurie a demitizării.

Note

1 Jacob Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Iena, 1723, p. 1.
2 *Ibidem*, p. 57.
3 *Ibidem*, p. 62.
4 W. Dilthey, *Selected Writings*. Edited, translated and introduce by H. P. Rickman, Cambridge University Press, 1976, p. 239.
5 Rudolph Cornely, *Historicae et criticae introductiones in libros V. T. libros sacros*, Paris, 1896, p. 3.
6 Frider. Christian Baumeister, *Elementa Philosophiae Recentioris usibus iuventutis scholasticae accommodata et pluribus sententiis exemplisque ex veterum scriptorum romanorum illustrata*, Editio novissima, Viennae, Typis Josephi Kurzböck, 1774 (Pompiliu Teodor consideră ca prototip al traducerii lui Samuil Micu ediția din 1771).
7 Samuil Micu, *Logica*, adecă partea ce cuvîntătoare a filosofiei, Buda, 1799, p. 172-175. Vezi și : Ion Lungu, *Loghica lui Samuil Micu în actualitate* (Tribuna, nr. 32, 8 aug, 1974), reprodus în *Școala ardeleană. Mișcare ideologică națională iluministă*, București, Editura Minerva, 1978, p. 333-336.
8 De un interes mai general e studiul : *Observații asupra vocabularului scrierilor lui Samuil Micu* de Zamfira Mihail, în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, Tomul XVI (1965), Iași, p. 123-134.
9 Vasile Rațiu, *Ermeneutica și exegeza*, 156, fila 15.
10 Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics. A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments*, New York, 1895 p. 17.
11 *Ibidem*, p. 21.
12 *Ibidem*, p. 24.
13 *Ibidem*, p. 73.
14 Vasile Rațiu, *Ermeneutica și exegeza*, 156, fila 7.
15 *Ibidem*.
16 Milton S. Terry, *op. cit.*, p. 101.
17 T. Hartwell Horne, *Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*, Fifth edition, Volume II, London, 1825, p. 499.

18 .I. Scriban, *Manual de ermeneutică biblică*, București, Editura Casei Școalelor, 1922, p. 33.

19 *Hermeneutica*, 4363 ; fila 23.

20 Apud V. Zapletal, *Cîteva din problemele exegezei Testamentului Vechi*, Blaj, 1911, p. 11.

IV HERMENEUTICA — TEXTUL ŞI CONTEXTUL CRITICII

Astăzi mai vechea confuzie dintre explicare şi interpretare este complet depăşită. Interpretarea este un „segment al tradiţiei", spune Paul Ricoeur, reluînd o mai veche idee a lui Gadamer. Tot Paul Ricoeur vorbeşte de „interpretarea continuă", alţii de text continuu, de orizont al aşteptării etc. În limitele impuse de reactualizarea conceptului, se pot urmări cîteva posibile raporturi ale hermeneuticii cu retorica, plecînd de la adevărul că sensul nu poate fi discutat în afara structurilor retorice.

Se ştie că la sinteza hermeneutico-filologică participă obligatoriu, pe lîngă *lectio* (lectură), *enaratio* sau *explanatio* (explicare literală), *emendatio* (stabilirea textului) şi „interpretarea figurată, alegorică, în vederea stabilirii sensurilor literare".[1] Fără să mai adăugăm faptul că nici etimologia (explicarea), nici problema multiplelor semnificaţii ale imaginii sau polivalenţa limbajului nu erau străine vechii retorici. Terminologia însăşi, destul de oscilantă şi imprecisă, constituie un argument pentru experienţa comună a retoricii şi hermeneuticii. Dacă avem în vedere structura atîtor tratate ale secolului al XV-lea, *De tropis et schematibus sacrarum literarum* a lui Facius Illiricus poate fi considerat o retorică. La cealaltă extremă, capitole ca : *De la lecture et de l'explication des auteurs, De la lecture des livres français : Essai de la manière dont on peut expliquer les auteurs français, De la lecture des Poètes* s. a., din retorica lui Rollin : *De la ma-*

nière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres (1726-1728), sugerează operații pur hermeneutice. În *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres* (vol. III, ediția a opta, Londra, 1801) se întîlnesc comentarii despre natura, originile și progresele poeziei, poezia pastorală, lirică, didactică, descriptivă, epică, dramatică, despre tragedie, comedie etc. John Bascon, considerînd retorica „o artă care învață regulile compoziției" [2], rezervă capitole speciale, în *Philosophy of Rhetoric* (1892), prozei, poeziei, imaginației și memoriei, legilor limbajului (la alți autori, preocupări hermeneutice). Pe lîngă subiectele clasice din a sa *Introduction to Rhetoric* (1901), William B. Cairns se ocupă de problemele narațiunii, conflict, ordinea detaliilor, stil, invenție și argumente. În *The Philosophy of Rhetoric* (1776), George Campbell discută despre cuvintele susceptibile de a suporta mai mult decît o interpretare și despre ambiguitate.

Analize de text, interpretări critice, care nu fac abstracție nici de personalitatea creatoare a autorului, nici de „unitatea stilului", nici de „individualitatea limbii" sau de „personalitatea compoziției", formule prin care Schleiermarcher fixează obiectivele esențiale ale hermeneuticii, sînt capitole obișnuite și în retoricile românești, începînd cu secolul al XVIII-lea. Nu este însă totul a spune că hermeneutica este de origine sacră. Paul Hazard a arătat că dreptul la critică făcea parte din noua direcție a veacului luminilor ; el înlocuia celelalte precepte, de datorie și evlavie, interpretarea *Bibliei* devenind, ea însăși, într-o măsură considerabilă, asemănătoare cu cea care țintea studiul naturii. Indiferent dacă este vorba de „o istorie fidelă a fenomenelor" sau de fundamentarea limbajului, metoda era bineînțeles filologică, se cerceta autenticitatea textelor și „calitatea transmisiilor", „soarta diferită pe care au putut-o suferi cărțile", „studiile autorului fiecărei cărți, rolul pe care l-a jucat ; în ce timp, cu ce ocazie, pentru cine, în ce limbă și-a compus scrierile". [3]

Hermeneutica își depășește repede condiția de disciplină sacră și exegeză biblică. Întrebările la care-și propune să răspundă G. Lanson, în *Încercări de metodă, cri-*

tică și istorie literară, sînt toate serii de operații hermeneutice : „1. Este textul autentic ? Dacă nu este el eronat atribuit sau total apocrif ? 2. Este textul pur și complet, fără alterări și mutilări ? 3. Care este data textului ? Interesează data elaborării textului, nu numai a publicării lui. Data părților, nu numai în mare, cea a întregului. 4. Cum anume s-a modificat textul de la ediția princeps pînă la ultima ediție de autor ? Ce evoluție a ideilor și a gustului înregistrează variantele ? 5. Cum anume s-a închegat textul, de la prima canava pînă la ediția priceps ? Ce nivel de gust, de principii de artă, ce activitate a spiritului ne dezvăluie ciornele și schițele, în cazul în care s-au păstrat ? 6. Se va stabili apoi sensul literar al textului. Sensul cuvintelor și al topicii — prin istoria limbii, gramatica și sintaxa istorică. Sensul frazelor, prin clasificarea asocierilor obscure, aluziilor istorice ori biografice. 7. Se va stabili pe urmă sensul literar al textului. Cu alte cuvinte, i se va stabili valoarea intelectuală, sentimentală și artistică. Se va demarca modul personal de folosire a limbii de modul comun de folosire a ei de către contemporani, se vor separa stările de conștiință individuale de modurile de gîndire și de simțire colective. Sub formularea generală și logică a ideilor se vor observa reprezentările și concepțiile morale, sociale, filosofice, religioase ce alcătuiesc un fel de subsol al vieții intime a autorului, pe care el nu a simțit nevoia să-l exprime întrucît în epoca sa toate acestea se subînțelegeau. Într-un accent, într-o imagine, într-o întorsătură a frazei vom surprinde intenții profunde și grăitoare, care adesea rectifică, îmbogățesc sau chiar contrazic sensul vădit al textului.“ [4]

Se pot face două observații în legătură cu acest lung citat : mai întîi că istoria literară însăși nu se emancipase încă de problemele limbajului și, în al doilea rînd, aceste așa-zise încercări de istorie literară sînt, practic, încercări hermeneutice.

Se poate citi în orice hermeneutică românească despre stabilirea sensului propriu sau literal și nepropriu sau literar (strămutat, figurat, tropic), despre scopul autorului și posibilitatea analogiilor, despre cuvinte, pro-

poziții, fraze și semnificația lor, despre cercetarea lexicului și despre necesitatea cunoașterii tuturor versiunilor textului. Pentru perioada de început, René Wellek vede în „arta criticii" o unealtă în serviciul idealului de toleranță, chiar dacă noțiunile de critic și critică se limitau la editarea și corectarea vechilor texte. Indiferent că avem în vedere exegeza elementară (sensul literal) sau cea a figurilor (sensul propriu-zis), importantă este nu atît natura obiectului cercetat, cît cultura hermeneutică, retorică și gramaticală.

Nu trebuie să vedem în „atomismul" primilor comentatori neapărat un semn al decadenței. În realitate, stabilirea textului, colaționarea manuscriselor, stabilirea versiunilor, explicarea ambiguităților de construcție și descoperirea surselor sînt cercetări comparatiste, care trec repede în domeniul criticii și al istoriei literare. Interferențele sînt evidente în primele ediții ale poemelor homerice sau în comentariile lui Servius și Donat despre Vergiliu. Este deci exactă observația că, în realitate, exegeza nu este decît „o adaptare a tradițiilor la cultura profană". [5] Nu întîmplător astfel de preocupări devin uneori simplu pretext, gratuitate și joc, justificînd într-un fel și gustul începutului de ev mediu pentru „speculația pură, pentru problemele subtile, bizare, pentru cazurile complicate și excepționale". [6]

Interpretarea alegorică, împreună cu gestul critic, la care se referă Paul Hazard, vor duce în cele din urmă la descoperirea *Bibliei* ca text literar, la descoperirea exotismului și a culorii locale, orientări din care romantismul își va face, mai tîrziu, un adevărat program. Vor duce însă și la reconsiderarea erudiției, a valorii literare, a lecturii și a sensurilor suprapuse (literal, figurat, alegoric, mitic și anagogic). Rezultatul ? Apelul insistent la judecata umană, obsesia autenticității și eforturi comune pentru aflarea adevărului, ascuțirea spiritului de observație, convingerea că structura literară nu este doar o relație abstractă și cuvîntul doar un semn „pur spațial", schițarea unei strategii a lecturii și, nu în ultimul rînd, înțelegerea faptului că orice interpretare trebuie să aibă în vedere realitatea totală a textului.

Adevărul este, deci, că chiar în Evul Mediu eforturile interpretative țînteau mult mai departe decît asigurarea unei unități formale ecleziei. Nici filosofia, nici dogma nu apăsau asupra deciziilor, notează Paul Hazard, „importa numai manuscrisul, cerneala, scriitura, caracterele, literele, virgulele, punctele, acutele. Știința profană refuza să recunoască autoritatea sacră".[7] Nu era vorba, bineînțeles, de a descoperi „un al doilea text mai autentic". Tzvetan Todorov a arătat, cu alt prilej, că lecturii îi este străină ideea textului ca palimpsest, hermeneutica nu înlocuiește o formă cu alta, ci descrie o relație, propune, cu alte cuvinte, o depășire *nonreceptivă* a obiectului. Critica hermeneutică se emancipează repede de tutelarea cărților sacre, ajungînd, prin cele două direcții ale sale : *iudicium* (stabilirea autenticității operei unui autor) și *emendatio* (îmbunătățirea interpretării) să aibă în vedere orice text literar, indiferent de natura sa.

Fulke acordă criticii, în *Defense of the English Bible*, cinci sensuri, aplicabile, în general, oricărei opere : 1. privind expunerea și explicarea autorilor ; 2. privind timpul care, în unele cazuri, oferă argumente pentru interpretări exacte ; 3. privind corecta îndreptare și editare a autorilor ; 4. privind uneori dosarul critic și judecarea autorilor ; 5. privind sintaxa și mentalitatea studiilor. După cum se poate observa, operațiile nu sînt foarte diferite de cele propuse de G. Lanson.

Deja în secolul al XVI-lea, hermeneutica e asociată gramaticii, retoricii și poeticii, evoluția ei urmînd sensul „creșterii scepticismului, distrugerii autorității regulilor", într-un cadru mai larg al dreptului la critică, pe care-l vor impune secolele următoare. Procesul nu este însă linear, deoarece reactualizarea sensului presupune întotdeauna operații care, chiar dacă se întîlneau în alte discipline, țin aici de epistemologia lecturii și de semiologia literară. În hermeneuticile românești, fenomenul acestei reactualizări este înregistrat ca atare : „Cînd cetim vreo carte, fie aceea veche, fie nouă, pentru ca sau să ne folosim noi înșine în vreun object interesant din înseși cuvintele autorului sau ca pre alții să folosim care nu sînt în stare de a-și pute înși bine folosi, respicîndu-le, ori tălmăcindu-le într-altă limbă de cum au scris autorul ;

— înainte de toate ne este de lipsă ca noi înşine să înţelegem celea ce aflăm, adecă, să adjungem a şti că : ce au vrut autorul să facă cunoscut cetitorilor săi prin cuvintele ce au întrebuinţat. Dar aceasta atîrnă de la mai multe împregiurări, după cum acestea mai mult sau mai puţin ne sunt cunoscute." [8]

Împrejurările sînt : limba, persoana, starea politică, domestică şi religioasă a autorului, starea cărţii „în care se află acum în mîinile noastre", la care se adaugă altele, în funcţie de cele trei cercări pentru aflarea sensului : filologică, logică şi istorică. Este greu de acceptat însă că hermeneutica vorbeşte numai „în termenii tradiţiei, ai moştenirii [şi] ai reluării (sau «renaşterii») unui sens vechi într-un sens nou", în timp ce structuralismul, de exemplu, ar vorbi în termenii sincroniei şi ai diacroniei. [9] E opoziţia : sincronie (diacronie) — istoricitate, atît de categorică ? Evident, nici structuralismul de astăzi nu este identic cu cel din 1963, cînd Roland Barthes îşi publica studiul *Structură şi hermeneutică*, dar esenţa punctului de vedere rămîne neschimbată. G. Genette atrăgea atenţia că nimic nu obligă structuralismul să se mărginească la analize „de suprafaţă", cînd scopul său ar trebui să fie „analiza semnificaţiilor". Or, se ştie că între figurile de semnificaţie se numără şi tropii, dintre care Roman Jakobson consideră metafora şi metonimia „doi poli ai limbajului şi literaturii". Se aduce, în felul acesta, nu numai „un omagiu vechii retorici", ci, mai mult, „se aşează categoriile sensului în centrul metodei structurale". [10] Codul şi mesajul nu sînt, prin urmare, două elemente străine şi nici nu pot fi analizate decît în relaţia lor de interdependenţă. Structuralismul, ferindu-se de a fi „o simplă măsurare de picioare", în poezie, sau de inventariere a unor fenomene repetabile, în proză, ar trebui , dimpotrivă să abordeze problemele semiologiei literare şi „«marile unităţi» ale discursului, dincolo de cadrul frazei de netrecut pentru lingvistica propriu-zisă". [11] Ion Maiorescu intuise aceste adevăruri atunci cînd scria în *Retorica* sa din 1842 : „Însă şi cealaltă parte a retoricii generale, care lucrează despre înfăţişarea cugetării noastre şi pe care o numim semiotică, va avea deosebite capete, după deosebitele mijloace prin care împărtăşim ideile

noastre cu alții". [12] Dar această retorică generală sau semiotică nu era altceva decît hermeneutica.

Hermeneutica sacra (1839) cuprinde pe lîngă figurile de semnificație, alegoria, analogia etc., probleme care se repetă, cu mici modificări, în toate tratatele epocii : sensul mediat, istoric și moral, sensul explicit și implicit, obiectiv și subiectiv etc. [13]

Pentru Aristotel, hermeneutica înseamnă manifestare, „comunicare verbală", deci interpretare prin grai a gîndirii ; toți cei care văd în hermeneutică un echivalent al gîndirii „manifestată" sau „comunicată", într-un fel sau altul, rămîn fideli marelui filosof. Prin urmare, problema limbajului devine o problemă a limbajelor, semnificația obiectului una a relației și sensul o problemă a contextului. Dilthey, cînd vorbește de *structură* și de *convergență* într-un punct central, nu face decît să recunoască „legitimitatea efectivă a ceea ce spune celălalt". [14] Urmarea este tratarea hermeneuticii, în mai multe lucrări, între problemele de retorică, în capitole separate de tîlcuire, ori erminie, „adecă iscusirea la cuvînt și buna vorbire". [15] Cum „aceasta să lucrează la ritor numai cu zicere adîncă, cu cuvinte frumoase", se tîlcuiesc aici de obicei și tropii și figurile de cuvinte sau de gîndire.

O exactă evaluare a sensului, indiferent de natura scrierii, nu se putea deci realiza fără să se aibă în vedere „o schimbare și mutare a cuvîntului din însemnarea sa la alta cu care cuvîntul acela să aibă asemănare" (Ioan Piuariu-Molnar), altfel spus, cu o formulă actuală, în afara unei poetici a figurilor. Demersul acesta retoric este necesar și înregistrat ca atare în toate definițiile : „Ermineutica, cuvînt grec, provine mai de aproape de la cuvîntul ἑρμηνύεος , interpretat de aci ἑρμηνύειν , a interpreta, a expune, a explica. În specie semnifică : a traduce de pe una limbă pe alta străină în cea vernacula sau și în limba maternă, a expune sensul celor zise mai chiar... ; a interpreta este a învăța după anumite reguli, că ce sens a spus cutare scriitor singuraticelor sale ediceri, ce a cugetat și ce a simțit, ca alții să se convingă despre veritatea sensului." [16]

Pe o pagină a *Ermeneuticii* lui Vasile Rațiu (1890), semnalam o adnotare care repetă în termeni aproape iden-

psihologice („reprezentare a imaginațiunii", „influența sentimentelor" etc.).

Se poate spune, împreună cu Palmer, că „sensul este substanța contextului" [28] și nu invers, acceptînd că fiecare cuvînt „este purtătorul unei semnificații și depozitarul unui sens" (S. Doubrovsky) și că, dată fiind ambiguitatea scriitorului, sînt posibile mai multe organizări (contexte) ale aceluiași text. Atunci „opera în sine", „ființă absolută" și alte asemenea formule ar fi o simplă iluzie. Pentru că structura nu este numai nivel teoretic, ci și „conținut structurat", nivel concret al lecturii adică și realitate istorică a limbajului.

Mai mult, „un anumit timp este introdus în analiza structurilor chiar în timpul destructurării și al decodării" (Henry Lafay), ceea ce duce la concluzia că autonomia absolută a textului este practic imposibilă. Însă uneori se cade în eroarea de a nu se vedea în obiectul hermeneuticii decît sensul real, disciplina fiind considerată o fază între gîndirea abstractă și procesul concret al lecturii. Analiza structurală ar fi atunci o simplă echivalență a ceea ce englezii numesc „close reading" și europenii, după exemplul lui Leo Spitzer, studiul imanent al operei.

În același timp, o astfel de critică imanentă poate adopta în fața operei două atitudini, uneori contradictorii, în funcție de operă privită ca obiect sau ca subiect. Dar nu e oare în această distincție nostalgia unui ideal hermeneutic, al criticii intersubiective, după modelul propus de Georges Poulet ? „Ca toată lumea, cred că scopul criticii e de a ajunge la o cunoaștere *lăuntrică* a realității *criticate*. Dar mi se pare că o atare intimitate nu este posibilă decît în măsura în care gîndirea critică *devine* într-adevăr o gîndire critică, acolo unde reușește să resimtă, să re-gîndească, să re-imagineze dinăuntru. Nimic mai puțin obiectiv decît o asemenea mișcare a cugetului. Contrar opiniei pe care și-o poate face cineva, critica trebuie să se ferească de a ținti un *obiect* oarecare (fie persoana autorului, considerată drept altcineva, fie opera lui considerată drept un lucru) ; fiindcă ceea ce trebuie dobîndit este un *subiect*, adică o activitate spirituală pe care nu poți s-o înțelegi decît dacă te pui în locul ei și

o faci să joace din nou în propria noastră ființă rolul ei de subiect" (*Les lettres nouvelles*, 24 iunie, 1959.)

Unde este aici ființa absolută, efortul obiectivării și al separării, pe care-l atribuia Paul Ricœur structuralismului ? Și, mai ales, este opoziția dintre determinismul spațial al acestuia și determinismul temporal al hermeneuticii atît de categorică, încît să se tragă concluzia că istoria este secundă și alterează un sistem imuabil în sine ?

S-a văzut doar că sensul subordonării nu este unic, de la diacronie la sincronie, atîta timp cît în activitatea critică importantă este dobîndirea unui subiect, re-gîndire, re-imaginare a unui proces de natură spirituală. Ni se pare, prin urmare, artificială împărțirea cîmpului literar în două domenii. „Pe de o parte cel al literaturii «vii», adică susceptibilă de a fi trăită de conștiința critică și cel care ar fi rezervat pentru critica hermeneutică (așa cum Ricœur revendică sfera tradițiilor iudaice și elenice, înzestrate cu un *surplus de sens,* inepuizabil și mereu independent de prezent) ; pe de altă parte, domeniul unei literaturi care, fără să fie «moartă», este într-un fel îndepărtată și greu de descifrat, al cărei sens pierdut nu ar fi perceptibil decît prin operațiile de înțelegere structurală, aplicate de pildă culturilor totemice, domeniu exclusiv al etnologilor". [29] Diviziunea corespunde unor „limite de prudență", dar ce sînt acestea dacă nu chiar eludarea principiului istoricității și al tradiției literaturii ? „Surplus de sens" sau „literaturi moarte" sînt noțiuni inoperante în ordine istorică. Cine ne asigură că sensul pierdut nu va fi re-descoprit într-o zi tocmai printr-un demers hermeneutic ? De ce nu se pot vorbi simultan două limbaje, din moment ce nici explicația structurală nu poate fi separată de orice înțelegere hermeneutică (istorică), nici cercetarea hermeneutică de studiul sincronic ?

Istoricitatea nu este o noțiune abstractă, sau care privește numai sensul operei, al interpretării și al înțelegerii. Indiferent de metodă, este vorba aici și de o știință a lecturii critice, a oricărei lecturi, în general. Surplusul de sens sau sensul pierdut nu țin neapărat de tradiție sau de istoricitatea operei, ci de o sincronie a recepției, care

acționează atît pe terenul structuralismului, cît și pe cel al hermeneuticii.

Critica, s-a spus, nu trebuie să-și propună cucerirea unui *obiect*, ambiția ei trebuie să fie dobîndirea subiectului, reactualizare a unei activități spirituale, prin urmare. Hermeneutica nu mai este, în felul acesta, simplă metodologie, ci principiu și mod de a gîndi, indiferent de tipul de analiză. Idee dezvoltată de C. Chabrol dintr-o subtilă perspectivă a condițiilor intrinseci și extrinseci ale lecturii : „A citi înseamnă întotdeauna a pierde textul și sensul și aceasta în mod definitiv. În locul textului și sensului pierdut se constituie un «subiect doritor de a ști» a cărui căutare desemnează nu un obiect, ci o dorință sau, mai exact, o știință a dorinței, care instaurează această relație particulară de interpretare cuprinzînd lectura sa. Instaurare nu exterioară textului și care face din el instrumentul unei relații adevărate «autor-cititor», ci, din contră, interioară textului și care articulează raportul fondator al unui narator și al unui lector «textuali».“ [30]

Literatura cu un sens pierdut este întotdeauna mai extinsă decît cea cu un „surplus de sens“ (probabil aceasta este însăși condiția literaturii). Precizarea din *Ermeneutica românească* (1844) : „întru cercarea și aflarea înțelesului tuturor cărților celor vechi și celor nouă“, fiecare are ceva „singuratec al său“, așa cum sensul înseamnă uneori „singuratecele cuvinte ale autorului“, cuprinde în sine ideea raportului de unitate (simultaneitate) dintre relație și filiație. Dincolo însă de aceste probleme, permanența gîndirii hermeneutice se revendică, într-un plan mai general, de la cîteva *constante*, care demonstrează că, asemenea retoricii, disciplina există numai în și prin istorie. Ea nu este numai gîndire mediantă sau nu este deloc, din moment ce poate dezvolta o teorie a raporturilor într-o teorie generală a sensurilor ; în plus, hermeneutica nu este numai *explicare*, ci și cunoaștere lăuntrică a operei și a cîtorva relații esențiale ale textului literar : a fi — a deveni, obiect — subiect etc. Metoda este, de cele mai multe ori, cea filologică, dar cu

o largă deschidere spre critica istorică și genetică, erudiția științifică și informația sociologică.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, bazele criticii nu erau, practic, altele decît principiile retoricii și ale hermeneuticii. Heliade Rădulescu își justifică „observațiile" sale prin „reguli generale de logică, de estetică, de retorică, de gramatică generală, de gramatică română în ceea ce intră în natura limbei, și e recunoscut de toți cîți au scris-o mai bine în orice timp și în orice provinție română". [31] De la 1799, cînd Samuil Micu punea în circulație ideea de analiză, amestec de critică, logică și hermeneutică, lucrurile nu se schimbaseră mult. Nu numai atît. Limitele hermeneuticii sînt mult mai largi în cadrul unei concepții în care dialectica vechiului și a noului asigură circulația ideilor și acceptarea istoricității ca premisă a unor cercetări de semiologie, semantică, filosofie, logică și filologie. Fundalul rămîne însă „înțelegerea cuvintelor", cu semnificația și relațiile lor, în care istoria nu distruge sistemul, ci-i justifică existența.

„De aci însă nu urmează, citim în *Hermeneutica* din 1844, că limbile odată așezate să nu se mai schimbe, nici că toată schimbarea ar fi stricăcioasă, pentru că, de o parte, precum nimic nu se află în lume ce să nu fie supus schmbării după puterea timpurilor, așa și istoria pretutindenea ne arată exemple de schimbări în limbi, după materie și formă uneori atît de însemnătoare încît multe limbi alăturîndu-se cu sine însuși, precum se află în deosebite veacuri, mai nici o asemănare mai mult nu se par a avea cu sine ; iar de alta, după cum sporind științele și artele și înmulțindu-se suma cugetelor și cunoștințelor omenești de nouă și nouă termine se naște trebuință, așa nemișcarea și rămînerea pe lîngă cei dintîi materie și formă a limbii nu ar fi decît o piedică întîrzietoare culturii și lățirii cunoștințelor de obște folositoare." [32] Este exact ceea ce spune H.-G. Gadamer : filologul descoperă în propriile sale surse literare o dimensiune istorică.

Nu se poate accepta nici afirmația că hermeneutica este o disciplină exclusiv filosofică. Lucrările amintite oferă, cred, imaginea unui ansamblu de probleme : filo-

tici textul din *Retorica* lui Ioan Piuariu-Molnar : „În scurt, ermeneutica e cuprinsul legilor după care se face tîlcuirea, e teoria tîlcuirii. Exigesu e însăşi tîlcuirea sau însăşi lucrarea aceea prin care se cearcă şi se spune înţelesul cuvîntărei."

Hermeneutica e înţeleasă tot mai mult cu sensul de „critică istorică", restituire de tipul celei descrise de Marmontel în *Elemente de literatură :* „On peut la considérer sous deux points de vue généraux. D'abord on appelle critique ce genre d'étude à laquelle nous devons la restitution de la littérature ancienne. Pour juger de l'importance de ce travail, il suffit de se peindre le chaos où les premiers commentateurs ont trouvé les ouvrages les plus précieux de l'antiquité. De la part des copistes, des caractères, des mots, des passages altérés, défigures, omis ou transposés dans des divers manuscrits ; de la part des auteurs, toutes ces figures des mots, qu'on appelle *tropes,* toutes ces finesses de langue et de style qui supposent un lecteur à demi instruit : quelle confusion à démêler, après que la révolution des siècles, les changements qu'elle avait faits dans les opinions, les moeurs et les usages, et surtout ce vaste intervalle de barbarie et d'ignorance qui séparait le temps de la renaissance de lettres, du temps où elles avaient fleuri, semblaient avoir coupé toute communication entre nous et L'Antiquité. Les restituteurs de la littérature ancienne n'avaient guère qu'une voie, encore très incertaine : c'était de rendre les auteurs intelligibles l'un par l'autre et à l'aide de monuments." [17]

A doua cale de restituire a literaturii vechi este „examenul luminat" al criticii şi „judecata echitabilă" a producţiilor umane. În aceste condiţii, critica şi, împreună cu ea, hermeneutica (reinterpretare a sensului) îşi propun „a arăta şi a spune care e înţelesul cuvintelor căruiva om scrise sau rostite numai cu gura", sau a cerceta, a afla, a arăta înţelesul celor „întocmite în grai" sau tipărite. Dar cu aceasta, adaptarea tradiţiei la cultura profană era încheiată.

Începuturile criticii şi teoriei literare româneşti justifică, dealtfel, un punct de vedere expus de Marmontel, în secolul al XVIII-lea : critica e redusă la „maiestuoasa simplicitate a stilului, la claritatea, decenţa şi rapiditatea

narațiunii". [18] Este exagerat totuși să se caute începuturile criticii stilistice în vechile comentarii hermeneutice; întoarcerea la text avea în vedere, este adevărat, structura înțeleasă ca sumă de „constante formale", dar se reinventa de fiecare dată un univers în funcție de fiecare operă și de nevoile epocii respective. Raționalitatea explicării nu înlocuiește obligatoriu raționalitatea înțelegerii; raporturile dintre cuvinte se reinventează odată cu procesul reactualizării sensului.

Se face azi mult caz de structuri, deși structurile concepute ca „sisteme latente de relații" nu sînt străine hermeneuticii, dacă acceptăm cu G. Antoine, că stilul este „un sistem de valori sau de efecte pus în funcție de intenția de semnificare sau de expresie, pornind de la autor". Tudor Vianu vedea în condiția limbajului o dublă intenție, reflexivă și tranzitivă, iar în stil, o structură, acolo unde alții nu bănuiau decît o sumă de fapte. Sugestia se afla în *Critica stilistică și istoria limbajului* a lui Leo Spitzer.

Se pot pune aici cîteva probleme. Să acceptăm împreună cu Paul Ricœur, că hermeneutica vorbește numai în termenii tradiției, ai moștenirii, că este o reluare a sensului, o apropiere a sensului de condiția noastră, în timp ce structuralismul vizează o distanțare, obiectivare, separare de „ecuația" personală a cercetătorului. Se insinuează o idee întîlnită și la G. Genette: „În aparență, structuralismul ar trebui să fie la el acasă ori de cîte ori critica părăsește cercetarea condițiilor de existență sau a determinanților exteriori — psihologici, sociali sau alții — ai operei literare, pentru a-și concentra atenția asupra operei în sine, considerată nu numai ca un efect, ci ca o ființă absolută". [19] Cu alte cuvinte, opoziția cunoscută: între hermeneutică și structuralism, între sincronie și istoricitate n-ar fi posibil nici un dialog.

Evident, se pleacă de la o intenție de subordonare, nu de la o relație de interdependență. Este cunoscut, dealtfel, dublul caracter *istoric* și *transistoric* al hermeneuticii. Soluționarea presupusului antagonism în favoarea structurii (abandonarea pozitivismului, a istoriei „istorizante", a iluziei biografice etc.) ar schimba, se spune, „într-un spirit cu totul modern determinismul temporal al

genezei, fiecare unitate fiind definită prin termeni de relație și nu prin filiație". Afirmația aceasta a lui Jean Rousset ridică, la rîndul ei, altă întrebare : dacă hermeneutica este numai reluare a sensului, a cărui sens, fiindcă nici Paul Ricœur, nici alții nu oferă explicații asupra acestui subiect ? Să fie vorba despre sensul verbal sau despre cel mediat (real), despre cel mitic sau despre cel alegoric, despre cel figurativ sau despre cel anagogic ?

Nu spunem lucruri noi, dar trebuie amintite cele două nivele ale realității textului : pe de o parte, lumea cuvintelor, articulația internă a operei, structuri, „totalități semnificante", pe de alta, „acei determinanți exteriori", istoricitatea, tradiția, timpul, ținutul și locul, moravurile etc. Dincolo de toate însă, hermeneutica este și o problemă de semiotică și de polisemie a limbajului, nu numai de filiație, prin urmare, ci și de relație. Hermeneutica este structură, întrucît structura este *reconstrucție*, transformare (deci nu numai simplă reluare). Lecția ei este cea amintită de Tz. Todorov : „semnificația textului este întotdeauna mai largă decît textul însuși".

Ceea ce se neglijează de obicei este altceva, mai important decît sincronia sau diacronia interpretării. Este problema contextului, a adevărului că hermeneutica propune un sens al lumii însăși (cu atît mai mult al operei) în înțelesul său global. Este ceea ce Lotman numește „cultura paradigmatică", în interiorul căreia fiecare se poate înțelege pe sine în limbajul *celuilalt*. Așa cum există nivele ale structurii, există nivele ale contextului (frază, operă, gen literar, moment istoric, viață spirituală). Filologul însuși, după Gadamer, poate descoperi „în sursele sale literare o dimensiune istorică proprie". A înțelege, așadar, semnifică pentru orice cititor „a determina locul unui text dat în contextul istoriei, al limbajului, al formelor literare, al stilului etc., și prin acești intermediari, în cele din urmă, în ansamblul contextului istoric." [20]

Este remarcabil faptul că în hermeneuticile românești contextul ocupă un loc central între celelalte probleme comentate („oricine citește un text este el însuși prezent în sensul descoperit", spune tot Gadamer). În *Ermeneutica* din 1855, contextul e împrățit în *îngust, lat* și *foarte lat*. Primul se întinde la un „period", al doilea

„asupra unei întregi materii", al treilea privește „întreaga ornată (pericopa)", atunci cînd aceasta „să desface în părțile sale". [21] Iustin Suciu citează din *Hermeneutica biblica generalis* (1902) : „numai cunoașterea uzului vorbirii nu ajunge pentru a afla sensul, căci uzul vorbirii arată numai însemnările cari se potrivesc cuvintelor și expresiunilor, dar nu arată pe care din ele a voit autorul s-o exprime într-un loc dat. Pentru a o cunoaște pe aceasta, trebuie interpretul să țină seama de întreaga scriere, de părțile ei și de legătura dintre ele. Căci cel cu minte își aranjează cuvintele astfel ca părțile să stea în legătură și să vizeze o anumită ținută. De aceea o parte atîrnă de celelalte, e determinată de acestea și se înțelege bine numai dintr-însele. Prin urmare, interpretul are să dea locurilor singuratece sensul care concordă cu părțile celelalte ale scrierii." [22] Iată exprimată și atît de uzitata formulă : parte — tot — parte. Nivelele contextului, amintite de Gadamer, se află și ele aici : 1. extern sau gramatical și sintactic (istoric sau cronologic și real) și 2. intern (logic și psihologic). [23]

Definiția lui I. Scriban : „Privirea ideilor unui autor în înlănțuirea lor, fie ea exprimată, fie numai internă... ; legătura în care stau ideile între ele" [24], se reia aproape fără modificări în toate tratatele. Un fragment din *Manualul de ermeneutică biblică* (1822) al lui I. Scriban pare o dezvoltare a comentariului lui Dan Sperber despre determinarea *interpretării enunțului* de către *situație* și *context* (*Poétique*, 23, 1975) : „Mai important este contextul intern care consistă în înlănțuirea intimă a ideilor. Aici se are în vedere nu numai așezarea unei materii existente, ca în contextul extern, ci mai cu seamă zămislirea ideilor, legătura lor în mintea celui ce le-a gîndit și așezarea lor după legile cugetării și vederile întinse a celui ce le-a urzit." [25]

În *Ermeneutica* lui Gh. M. Ionescu : „Prin context să înțelege relațiunile ce un loc dat au cu precedentele sau cu următoarele" [26] sau în *Ermeneutica biblică* a lui Victor Szmigelski : „Legătura dintre cele premergătoare și cele următoare în aceeași cuvîntare". [27] Autorii au în vedere nu atît condițiile istorice ale textului, cît pe cele logice („legătura intimă între propoziții uni") și pe cele

logice, critice, istorice şi filosofice, care nu pot fi reduse la un numitor comun. Ne interesează nivelul topic al scriiturii ? N-avem decît să urmărim comentariile despre sensul literal şi alegoric. „Traiul vorbirii", discuţiile despre neologisme, arhaisme, dialecte includ, la rîndul lor, problema fundamentală a interpretării şi înţelegerii.

Heliade Rădulescu povesteşte că într-o după amiază de duminică din toamna lui 1811, trecînd prin faţa bisericii Creţulescu, se opreşte mirat lîngă un grup de oameni care ascultau în nemişcare lectura *Alexandriei*. Evenimentul îl impresionează atît de mult pe tînărul elev, încît îşi cumpără a doua zi cartea. Mai tîrziu, în *Dispoziţiile şi încercările mele de poezie*, va aduce alte mărturii în legătură cu acest capitol al biografiei sale. „Plecam dimineaţa să merg la şcoală, dar mă întorceam pe altă uliţă, intram prin grădină şi pe după casă, pîndind să nu mă vadă nimeni, mă urcam în pod, mă băgam într-un coş şi acolo citeam vitejiile lui Alexandru cel Mare, cum s-a bătut cu racii, cu furnicile şi cu Por Împărat ş. c. l. Tot după acel coş am învăţat să scriu şi numerile arabice şi slovele româneşti de tipar ; îmi făcusem nişte foiţe pe cari scriam şi prescriam, dar voiam cu dînsele să-mi rămînă numele nemuritor."

Din această ambiţie se născu apoi acea orgolioasă conştiinţă de autor şi titlul „foarte iscusit şi însemnător" al unei cărţi făcută în zilele „polcovnicului Ilie (tata) şi cu blagoslovenia Sfinţiei Sale Frusina (mama)", de către fiul Niţă (Ion Rădulescu). Recunoştinţa celor din jur nu se prea arată însă, fiindcă, prins asupra faptului, copilul, în cîrca lui Moş Mâinea, fu trimis din nou la şcoală, primit în bătăi şi dat la psaltirea grecească.

Amintirea acestor prime lecturi rămîne pentru Heliade un moment remarcabil al vieţii sale, o experienţă îmbietoare, prin care se descoperă calea scrisului. Putea acel vizitiu din poarta bisericii Creţulescu să citească oamenilor altă carte, erau doar atîtea traduceri la începutul secolului al XIX-lea, pentru viitorul poet această lectură rămîne exemplară sub raportul redescoperirii lumii şi un început sub acela al destinului său literar.

Sacralizarea lecturii s-a pierdut astăzi, spectacolul a dispărut şi el, dar nu mai puţin semnificativ rămîne actul iniţierii şi acea procesiune intimă a asumării unui spaţiu al confortului şi al dramei, în acelaşi timp. În *Pour la poétique* III (1971), Henri Meschonic, încercînd să pună bazele unei epistemologii a scriiturii, înţelegînd prin epistemologie cunoaşterea aflată într-un raport de necesitate cu practica, deci o reflexie *în*, nu o reflexie *asupra*, stabileşte un prim spaţiu semantic al scriiturii şi literaturii. Ultima, întrucît ea interesează din perspectiva lecturii, nu va fi, prin urmare, decît produsul „scriiturii citite şi transformate în şi prin ideologie". Afirmaţia aceasta, ca şi episodul biografic, în multe privinţe anecdotic al lui Heliade, cuprinde însă cîteva concluzii de mai mare însemnătate. Mai întîi, împotriva opiniilor curente, scriitura şi lectura nu se află într-un raport de *dublă actualitate ;* istoricitatea primei, ca practică a limbajului, nu justifică şi nici nu se exprimă prin cea de a doua, ca semn exclusiv al prezentului. Montaigne descoperea în *Analele* lui Tacit, după o citire „din fir a păr", cu stăruinţa unui gentilom, „stări tulburi şi pătimite", vrednice de epoca sa, dar rostirea îi era străină, vocea necunoscută, înălţată pe temeiurile trainice şi nezdruncinate ale altui veac.

Şi totuşi, dacă aşa cum spune A. Thibaudet : „tăria unei literaturi stă aproape deopotrivă în autori, ca şi în existenţa unor buni, probi şi răbdători cititori", ce a însemnat lectura sau ce înseamnă pentru o fixare a gustului, înţelegînd că o istorie a criticii, a literaturii, în general, este imposibilă în afara unei ideologii ? Rămîne de cercetat şi în ce măsură receptivitatea a însemnat imitaţie sau creaţie, educaţia simplă preluare sau opţiune. Cine are curajul să refacă pentru noi cîndva fascinantul univers al lecturii, înţelegînd prin ea şi o problemă neglijată încă a culturii literare şi un capitol neîncheiat al umanismului românesc ?

Copişti de manuscripte, învăţători, dieci, retori bisericeşti şi cărturari transcriu, traduc, notează evenimente şi biografii şi, dincolo de toate acestea, un extraordinar efort de cunoaştere, ambiţie de a impune şi de a răspîndi

lucrarea spiritului și lauda faptelor țării. Macarie primește poruncă să povestească evenimentele petrecute în Moldova, după moartea lui Ștefan cel Mare, și le povestește frumos pînă la 1541. Vor veni apoi Eftimie și cronicarii și întîmplările vor fi narate mai departe într-o altă „lectură" și cu alte informații, cerute de *timp* și de ideea mai înaltă de unitate umană. O scriitură citită poate însemna literatură, o literatură citită este deja istorie ; important este să nu credem că totul începe cu secolul al XX-lea.

Deplîngînd trecerea unei generații (1730-1774), căreia nu-i cunoaștem simțirea particulară, gesturile, plăcerile și durerile, Nicolae Iorga reținea adevărul că „de la 1774 înainte înfățișarea vieții noastre literare se schimbă cu totul, ajunge repede o înălțime, o varietate, o putere neașteptată". Ceea ce a urmat pînă la 1821, marele istoric numește „fierbere a inteligenței neamului".

Lectura și călătoriile sînt cei doi factori care favorizează pătrunderea civilizației apusene în Provinciile românești și, pe de altă parte, familiarizarea cu antichitatea greco-romană. La 1785, se primeau în țară *La gazette de Vienne* și *Le Journal Encyclopédique ;* la Iași se citeau *Journal de Francfourt* și *Notizie del Mondo*. Începuseră, după 1800, primele abonamente la *Mercure de France, Le Journal littéraire* etc. În același timp, adevărate antologii din scriitorii antici întîlnim în manualele și tratatele de retorică, alături de primele încercări de traducere integrală.

Lectura poate și trebuie, prin urmare, înțeleasă nu numai ca activitate secundară, derivată, ci, la modul mai general, ca o expresie a culturii și ca o istorie a ei, rezultat al unei activități mai abstracte de formare și consolidare a gustului. Iată două momente semnificative. Miron Costin își trimite fiii la Colegiile din Polonia, pentru a studia retorica și științele umaniste ; de la ei se păstrează notițele unui curs din secolul al XVII-lea. După aproximativ două sute de ani, Ion Ghica își însușește cultura umanistă ca și înaintașii săi, publică, la cererea Epitropiei, un plan de reorganizare a învățămîntului din Moldova (1844), dar își trimite fiul la studii în Anglia, pentru un sistem de educație mai practic.

Aparent, acest exemplu poate fi considerat o simplă întîmplare şi chiar aşa ar fi, dacă *lectura* n-ar fi dictat acest comportament, ea care presupune „un vînt al veacului", despre care scrie şi Iorga, o înţelegere a istoriei dincolo de experienţa individuală şi textul scris. Cu această interpretare, s-ar putea spune, ne îndepărtăm de sensul exact, circumscris al conceptului. Dar cine ne împiedică să vedem în lectură, nu unul, ci mai multe nivele de semnificaţie ? Deocamdată cel puţin trei dintre ele : lingvistic (comunicare), topic (argumentativ) şi fantasmatic (metaforic) pot întemeia o poetică a unităţii dintre a spune şi a trăi. Rămînînd suficient spaţiu, într-o tipologie oricît de complicată, şi pentru răspunsul sentimental al primei vîrste (A. Thibaudet vedea în fiecare lectură de la douăzeci de ani, „un văl sfîşiat de pe lume").

Luînd deci scriitura, aşa cum o înţelege Roland Barthes, ca o unitate formală între limbă, „un reflex fără alegere", şi stil, „voce decorativă a unui trup necunoscut şi secret", parte privată a ritualului şi metaforă a duratei, lectura se adaugă firesc actului de solidaritate istorică. Iar hermeneutica, preocupată de dificultăţile limbajului, polisemie şi semantică, de sensurile alegorice („strămutarea cuvintelor" sau valoare „neproprie", cum o numeşte Ioan Piuariu-Molnar), de tîlcuirea legilor, de starea politică şi de „persoana autorului", întemeia un sistem al lecturii într-un secol în care lectura însăşi nu mai era exclusiv o problemă de izvoare şi geneză, ci mai ales una de întruchipare a ideii. Adevăr recunoscut, întrucît orice interpretare, explicaţie şi proces hermeneutic se bazează pe o *ars critica*.

Teoria hermeneutică însăşi nu este altceva decît rezultatul unei reflexii critice. Mulţimea manualelor şi tratatelor din secolul al XIX-lea demonstrează trecerea firească a hermeneuticii, „fără alt cîmp deosebit", în cîmpul criticii istorice. Preceptul lui Schleiermacher : „Arta de a citi şi arta de a înţelege să se sprijine reciproc", anticipează formula tautologică de mai tîrziu, *hermeneutică critică*. Dacă a interpreta este un mod de a descoperi lu-

mea prin limbaj, amestec de emoție și reflexie, hermeneutica presupune atît a cunoaște, cît și a ne recunoaște în ceva. Altfel spus, o punere de acord între conștiință și obiect. Ceea ce duce la concluzia că plasarea în cîmpul semantic al autorului (textului) este o operație secundară și nu întotdeauna necesară a cercului hermeneutic.

Note

1 Adrian Marino, *Critica ideilor literare, Editura* Dacia, Cluj-Napoca, 1974, p. 236.
2 John Bascon *Philosophy of Rhetoric*, New York, 1892, p. 14.
3 Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne* (1680-1715), Tome I, Paris, 1935, p. 242.
4 Gustave Lanson, *Încercări de metodă critică și istorie literară*. În românește de Mariana Dimov. Prefață de Paul Cornea, Editura Univers, București, 1974, p. 47-48.
5 Henri Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1937, p. 469.
6 *Ibidem*, p. 471.
7 Paul Hazard, *op. cit.*, p. 246, tome II.
8 *Hermeneutica*, 366, p. 1.
9 Paul Ricœur, *Structure et herméneutique*, în Esprit, nouvelle série 11 (novembre), 1963, p. 586-597.
10 G. Genette, *Structuralismul și critica literară*, în *Poetică și stilistică*. Orientări moderne, Editura Univers, București, 1972, p. 284.
11 *Ibidem*, p. 285.
12 Ion Maiorescu, *Caiet pentru retorică*, 1842, Biblioteca R. S. România, București, Ms. rom. 43.
13 *Hermeneutica sacra*, Warszawa, Biblioteka Narodowa, Ms. 5545.
14 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, 1976, p. 132.
15 Ioan Piuariu-Molnar, *Retorică, adecă învățătura și întocmirea frumoasei cuvîntări*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 168.

16 Vasile Rațiu, *Ermeneutica și exegeza*, 156, p. 24.
17 M. Marmontel, *Eléments de litterature*, în *Oeuvres complètes*, Édition revue et corrigée par l'auteur,. Tome II, Paris, 1787, p. 221-223.
18 *Ibidem*, p. 247.
19 G. Genette, *op. cit.*, în *Poetică și stilistică...*, p. 286.
20 H.-G. Gadamer, *op. cit*, p. 180.
21 *Ermineutică*, 66, p. 24.
22 Apud Iustin I. Suciu, *Ermeneutica biblică*, Editura autorului, Arad, 1933, p. 89.
23 *Ibidem*, p. 90-93.
24 I. Scriban, *Manual de ermeneutică biblică*, ed. a II-a, Editura Casei Școalelor, București, 1922, p. 90.
25 *Ibidem*, p. 92.
26 Gh. M. Ionescu, *Manuscript de sfințita ermineutică*, 779, p. 45.
27 Victor Szmigelski, *Ermeneutica biblică*. Compusă după Ubaldo Ubaldi, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1899, p. 87.
28 Richard Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, p. 24.
29 G. Genette, *op. cit.*, în *Poetică și stilistică...*, p. 288.
30 C. Chabrol, *Problèmes de la sémiologie narrative des textes*, în *Langages*, Juin, 1971, p. 4.
31 I. Heliade Rădulescu, *Literatura — Critica*, București, 1860, p. 6.
32 *Hermeneutica*, 366, fila 18.

V EXPERIENȚA HERMENEUTICĂ. JUDECĂȚI CONTEMPORANE

Noile orientări hermeneutice nu sînt unitare nici sub aspectul metodologiilor, nici sub cel al realizărilor practice. Paul A. Bové, în *Destructive Poetics. Heidegger and Modern American Poetry* (1980), întrebuințează conceptele de „closed form", „destructive reading" și „hermeneutic situation" în cea mai ortodoxă tradiție a vechii discipline. Fenomenul „absorbției" esteticului fusese, pe de altă parte, și el observat cu mult timp înainte.

În știința hermeneutică, imaginată de Gadamer, ar intra „întreaga sferă a artei și complexul ei de întrebări" [1], medierea între tradiție și prezent, sau „meditația absolută între istorie și adevăr" [2], bazîndu-se pe un ideal de Aufklärung desăvîrșit. Bazîndu-se, altfel spus, „pe abolirea totală a limitelor orizontului nostru istoric, pe suprimarea propriei noastre finitudini și disoluția în infinitatea cunoașterii, pe scurt, pe omniprezența spiritului în posesia acestei cunoașteri istorice". [3] Operele de artă, nu numai cele care aparțin literaturii, fiind înțelese ca *text*, conștiința hermeneutică o depășește pe cea estetică și o include, în același timp. Conceptul de literatură nu mai îmbrățișează doar creațiile literare, „ci tot ceea ce s-a transmis în scris". [4] Din metodologie a științelor umane, hermeneutica devine un *aspect universal al filosofiei*; din tehnologie a înțelegerii, devine un concept care exprimă totalitatea experienței noastre, ansamblul unei experiențe dincolo de voința și devenirea noastră. Scopul hermeneuticii lui Gadamer e de „a pune în lumină ele-

mentul comun tuturor modurilor înțelegerii și de a arăta că a înțelege nu e niciodată un comportament subiectiv față de un «obiect» presupus dat, ci aparține «istoriei eficienței», altfel spus : ființei a ceea ce urmează a fi înțeles". [5] Heidegger a subliniat primul caracterul de *proiect* și orientare spre viitor a înțelegerii. Se are deci în vedere „universalitatea punctului de vedere hermeneutic", reproducerea unei piese muzicale fiind și ea interpretare ca orice lectură a unui poem sau *contemplare a unui tablou.* Prin hermeneutică se înțelege, în cele din urmă, „teoria acestei experiențe efective care este gîndirea" [6] (experiența operei de artă depășește orizontul subiectiv al interpretării). Richard Palmer limitează hermeneutica actuală la două mari tradiții : Schleiermacher — Dilthey („un corp general de principii metodologice care stau la baza interpretării") și Heidegger („o explorare filosofică a caracterului și condițiilor necesare oricărei înțelegeri"). [7] În context, este amintit Rudolf Bultmann cu proiectul său de demitologizare a *Noului Testament.* P. Achtemeier, în *An Introduction to the New Hermeneutic* îi include în hermeneutica teologică pe Schleiermacher, Dilthey, Heidegger și Rudolf Bultmann. Prin demitologizare, ultimul înțelege „un procedeu hermeneutic care interoghează enunțurile sau textele mitologice asupra conținutului lor real". [8] Se cercetează „realitatea omului care există istoric", o realitate existînd permanent înaintea lui, dincolo de ceea ce e obiectivabil, observabil și măsurabil. „În existența inautentică, omul se înțelege pornind de la lumea de care poate dispune, în existența *autentică* el se înțelege pornind de la viitorul de care nu poate dispune". [9] Punînd în valoare intenția veritabilă a mitului, demitologizarea își creează un obiect de cercetare din această existență autentică (interpretare existențială a miturilor : acțiunea unei ființe supranaturale, transcendență, divinitate etc.). Angajarea în istorie e o *întîlnire existențială,* un eveniment care nu poate fi niciodată cunoscut perfect, definitiv, fiindcă este inseparabil de viitorul său. „Fiindcă un text vorbește în existență, el nu e niciodată înțeles definitiv". [10] Exegeza interpretării biblice se va supune deci regulilor interpretării oricărui text, este isto-

rică și presupune metoda cercetării istorico-critice („fiecare text se exprimă în limbajul epocii sale și a sferei sale istorice"). Raportul dintre interpret și lucrul exprimat se realizează într-un context al vieții, contextul interpretului („numai cel care trăiește într-un stat, într-o societate este capabil de a înțelege fenomenele politice și sociale ale trecutului și istoria lor"[11]). Însă la Bultmann, credința în om, nu se confundă cu credința în omul concret, în rațiunea lui, în dreptul și puterea lui. E credința în *ideea de om*, într-o lume a spiritului, „la care omul participă și grație căreia edifică o lume a Adevărului, a Binelui, a Frumosului, în Știință, Drept și Artă". [12] Sarcina hermeneuticii nu e niciodată completă, sensul conținut în texte, monumente și fragmente e reluat mereu „transformat într-un lanț de re-nașteri". Interpretul trebuie să „refacă procesul creativ, să-l reconstruiască în sine însuși, să re-traducă gîndurile străine ale Altuia, un fragment al trecutului, un eveniment amintit, într-o actualitate a propriei sale vieți". [13] O mediere „între obiectivitatea procesului istoric și acele motive care acționează în acest proces", încearcă Habermas, prin introducerea modelului psihanalitic în științele sociale (realitatea socială). [14] Două direcții opuse în hermeneutică înregistrează Gadamer. Întîia, reprezentată de Schleiermacher, preocupat de „a reproduce în înțelegere scopul original al operei" („adevărata semnificație a operei de artă poate fi înțeleasă numai în termenii originii sale" [15]), a doua reprezentată de Hegel, pentru care „natura spiritului istoric nu constă în restaurarea trecutului, ci în medierea reflexivă cu viața contemporană". [16] Teoria procesului creativ a lui Emilio Betti se regăsește la Rüdiger Bubner, în *Is Transcendental Hermeneutic Possible ?* „Înțelegerea trebuie să fie conceptualizată ca un proces care transcende diviziunea subiect-obiect în așa măsură încît unul să se recunoască pe sine în celălalt". [17]

Definiția cîmpului hermeneutic include, la rîndul ei, cunoscutele etape : *biblică* (J. C. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, 1654), *filologică* (Ernesti : „Sensul verbal al Scripturii trebuie determinat într-un mod valabil pentru orice

fel de cărți" ; Spinoza condiționează înțelegerea de prezența rațiunii, în *Tractatus teologico-politicus,* 1670), *științifică* (din tehnică, începînd cu Schleiermacher, disciplina devine o știință a artei), *Geistswissenschaften* (Dilthey), existențială (Martin Heidegger abandonează regulile în favoarea „explicației fenomenologice a existenței umane însăși") și culturală (reprezentată de Paul Ricœur).

Dacă avem însă în vedere situația criticii literare moderne („textul vorbește prin el însuși fără ajutorul datelor biografice, istorice sau psihologice" [18]), hermeneutica (trimitere la un context istorico-psihologic) poate fi considerată factor de armonizare. Orice interpret, ca și textul dealtfel, se află într-o tradiție și într-un context istoric dat. [19]

O primă observație e că direcțiile din hermeneutica contemporană nu depășesc, din punct de vedere terminologic, sînt puține excepții, valoarea atinsă de lucrările lui Dilthey și Heidegger, două nume în jurul cărora se organizează majoritatea contribuțiilor actuale. În *Théorie de la littérature* (1981), Teun A. Van Dijk repetă că „analiza și înțelegerea textului cer analiza și înțelegerea contextului" (pragmatic, psihic, socio-cultural, istoric) [20] ; sarcina hermeneuticii este pentru Kibédi Varga descifrarea unui mesaj (semiotic), examinarea formei narative și stabilirea unei ordini (clasament) în cvasi-infinitatea interpretărilor. [21] În aceeași lucrare, Ebud Ibsch și D. W. Fokkema propun o „nouă" definiție a disciplinei : „interpretare în orientarea sa mai degrabă subiectivă și sintetică". [22] Despre relația dintre sens și subiectivitatea interpretului a scris cu mult timp înainte Dilthey. Problema ființei, aflată în centrul filosofiei lui Heidegger e reluată în formule generale, comentată într-o formă mai puțin dramatică, redusă de cele mai multe ori la o regulă de comportament : „omul nu poate trăi într-o totală izolare", ci în relații cu alții și se înțelege pe sine în termenii lumii sale („lumea e o totalitate referențială"). [23] Esența naturii umane rămîne limbajul ca „entitate hermeneutică" [24] ; realitatea este „funcție a limbajului" [25] și omul *ființă lingvistică* (limbajul funcționează ca un context).

Achtemeier („Omul n-ar fi om fără capacitatea de a se înțelege pe sine însuși") îl repetă pe Dilthey : „Reflecția persoanei asupra ei însăși rămîne norma și baza teoriei înțelegerii". [26] Limbajul este „un punct central" în care se manifestă „unitatea originară" (P. Achtemeier) ; este „medium universal", expresie a raportului omului cu lumea (P. Ricœur). Prin urmare, hermeneutica trebuie înțeleasă și ca aspect universal al filosofiei, „nu numai ca bază metodologică a ceea ce numim științele umane". [27] Limbajul e „reflexia" propriei noastre ființe („Fiecare este mai întîi un fel de cerc lingvistic și aceste cercuri lingvistice intră în contact unele cu altele și se întrepătrund din ce în ce mai mult" [28]), ceea ce se înțelege în final este limbajul. Gadamer se reclamă de la Humboldt : limbajul se află într-o oarecare autonomie față de vorbitor, lumea e constituită într-o manieră lingvistică. Deci hermeneutica n-ar fi interesată de însușirea unei limbi „ci de «noua lume» în care se poate pătrunde". [29] Scrisul e „idealitatea abstractă a limbajului" (Gadamer), implică o auto-alienare, în scris „întreaga tradiție este simultană cu oricare moment al prezentului", prin urmare, a înțelege presupune obligatoriu a exista o „implicare în ceea ce e relatat". [30] Limbajul este „cheia înțelegerii naturii umane" (P. Achtemeier), prin el devine omul „stăpîn al universului", limbajul funcționează ca un context și „realitatea funcționează ca un limbaj". [31] *Hermeneutica conversației,* din filozofia lui Gadamer (în conversație, dialog, traducere se re-crează o limbă, o lume, o realitate), exprimă condiția omului, ca ființă lingvistică.

Paul Ricœur propune *à la manière* de Heidegger, în *Le conflict des interprétations* (1969), explorarea „căilor deschise filosofiei contemporane prin ceea ce s-ar putea numi grefa problemei hermeneutice pe metoda fenomenologică". [32] Prima posibilitate e cea a unei ontologii a înțelegerii, „înțelegerea nu ca mod de cunoaștere, ci ca mod de a fi". Scopul e de a ajunge „la o epistemologie a interpretării, scoasă din reflexia asupra exegezei, asupra metodei istoriei, psihanalizei, fenomenologiei, religiei etc.". [33] Trimiterea la Heidegger este aproape inutilă. „A înțelege nu mai e un mod de cunoaștere, ci un mod de a fi, modul acestei ființe care există înțelegînd". [34]

Ceea ce numește Paul Ricœur „analitique du Dasein", alții numesc *Hermeneutică* (Albert Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger,* 1969). *Dasein* înseamnă „posibilitatea ontologică de a chestiona", prin urmare „analitică existențială este înțelegerea existențialității, adică a ansamblului structurilor constitutive ale existenței Dasein-ului interogativ, ca anticipare a Ființei". [35] Omul e doar locul în care „apare în lumină" Ființa ; Ființa este transcendentală. Hermeneutica lui *Dasein* este o *hermeneutică existențială,* întrucît *„Dasein* este posibilitatea ontică a interogației ontologice". [36] Omul concret e pus „între paranteze", obiectul acestui demers e doar un *raport interogativ,* intenția lui Heidegger e să degajeze „orizontul transcendental al problemei Ființei".

Sarcina hermeneuticii este comentată, nu numai la Gadamer sau Heidegger, din perspectiva *universalității formale.* Jacques Derrida vorbește despre „proximitatea absolută a vocii și a ființei, a vocii și a sensului, a vocii și a idealității sensului". [37] Trebuie urmărite însă aceste speculații tîrzii în scrierile lui Dilthey, adevărata placă turnantă a hermeneuticii contemporane. Acordăm operei sale istorice și teoretice o valoare exemplară și o urmărim în articulațiile sale, așa cum a procedat Jacques Derrida cu epoca lui Rousseau în efortul de a întemeia o știință generală a scriiturii. Ne vom convinge încă o dată că „veritabila problemă a hermeneuticii nu e atît cea a articulației gîndirii și a limbajului, cît a articulației limbajului și a lumii". [38] Nu numai fiindcă „în centrul preocupărilor filosofiei contemporane se află problema limbajului", ci pentru că hermeneutica a supraviețuit tocmai prin capacitatea sa de a pune în evidență totalitatea *orizontului problematic* al vieții.

E de o excepțională valoare afirmația lui Dilthey că înțelegerea altor persoane e absolut necesară pentru înțelegerea propriilor noastre acțiuni ; retrăirea, reactualizarea istoriei și a culturii nu trebuie văzută în sens mecanicist. Gadamer a arătat că lectura, ca înțelegere, este în același timp, reproducere, aplicare și interpretare. În practica culturii descrisă de Hegel „se poate recunoaște tendința fundamentală a spiritului istoric : reconcilierea sinelui cu sine, recunoașterea sinelui în altă ființă" [39] ;

ceea ce înseamnă „a descoperi puncte de vedere universale, prin care se poate înțelege fenomenul, «fenomenul obiectiv în libertatea sa»".[40]

La modul general, orice înțelegere este interpretare, orice experiență, orice text trebuie traduse în propriul nostru limbaj. Ideea este un loc comun în hermeneutica contemporană. Pentru Dilthey, „arta înțelegerii are în vedere interpretarea existenței umane înregistrate în scris" [41], în măsura în care numai prin limbaj esența umană își poate afla expresia ei deplină, exhaustivă și obiectiv acceptată. Punctul de vedere al lui Gadamer este identic : „...conceptul de literatură îmbrățișează nu numai lucrările de artă literară, ci tot ceea ce e transpus în scris" [42] (relația cu celălalt rămînînd o condiție a coexistenței eurilor).

Se știe că interpretarea a apărut în Grecia din necesități de învățămînt. Majoritatea retoricilor tratează despre compoziția literară ; Aristotel comentează întregul și părțile lui, distingerea formelor și recunoașterea „efectului ritmului, perioadei și metaforei". Moștenirea literară e, la rîndul ei, cercetată : textele revizuite, falsurile respinse, tradiția determinată valoric. Aristarc întreprinde studiul obiectiv al poemelor homerice, Hipparc inițiază investigația istorico-literară și impune principiul cronologiei, Krates din Malos preia de la școala stoică interpretarea alegorică. Opera lui Homer, Hesoid, *Biblia, Coranul, Vedele* sînt reinterpretate, sensul spiritual eliberat de învelișul său de imagini.

În conflictul dintre școlile din Alexandria și Antiohia, Iustin și Ireneu, urmîndu-l pe Philon, încearcă să limiteze metoda alegorică ; principiul istorico-gramatical înflorește în Grecia. În *Cîntarea cîntărilor,* Theodorus vede o simplă cîntare de nuntă ; psalmii sînt considerați creații inautentice. Situația este oarecum salvată de către Philon, Clemens și Origene, care fac deosebire între sensul literar și cel spiritual al textelor. Cu Renașterea, virtualitățile filologice ale antichității devin treptat o adevărată *artă critică* (Sciopius, Clericus, Valesius). Cea mai importantă scriere hermeneutică rămîne însă *Clavis* a lui Flacius, unde regulile de interpretare sînt pentru întîia oară încadrate într-un sistem teoretic.

Bellarmin atacă, în 1581, *Biblia*, încercînd să dovedească importanța tradiției pentru completarea ei. Flacius e primul care înțelege rolul psihologiei în interpretare, dezvoltat apoi de Schleiermacher („recreerea actului creativ"). Michaelis aplică principiile istoriei, naturii și dreptului în interpretarea *Vechiului Testament*; Semler distruge unitatea *Noului Testament* și o re-creează din perspectiva contextului social-politic al luptelor religioase, pregătind cele două direcții de mai tîrziu din hermeneutica teologică : interpretarea lingvistică și interpretarea circumstanțelor istorice.

Hermeneutica biblică și cea clasică se dezvoltă independent ; prima încercare de a crea o știință generală a interpretării aparține wolfianului Meier, dar cel care desăvîrșește procesul va fi Schleiermacher. O adevărată hermeneutică constă în unitatea dintre „virtuozitatea interpretării filologice și veritabila capacitate filosofică". [43] Dacă pînă la Schleiermacher, hermeneutica putea fi uneori „un edificiu de reguli", cu el problema interpretării și a înțelegerii devine una a *re-construcției* în directă relație cu *procesul* creației literare.

Se depășește vechea concepție logico-retorică a receptivității (produs, conexiune, figuri, ordine etc.), plecîndu-se de la adevărul că „receptivitatea și creativitatea nu pot fi despărțite". Noul concept de *formă internă* impune noii hermeneutici un alt punct de plecare : înțelegerea și interpretarea sînt mereu vii și active în viața însăși.[44] În plin romantism, Schleiermarcher deplasează accentul pe subiectivitate (trebuie consemnate și contribuțiile lui Schiller, Wilhelm Humboldt, Goethe, Hegel și ale fraților Schlegel). „Hermeneutica psihologică implică pătrunderea în conexiunile interne ale gîndirii care caracterizează însăși conștiința autorului". [45] Pentru aceeași idee, A. C. Thiselton îl citează pe T. F. Torrance : „Înțelegerea interpretului depinde de propria abilitate sau artă de a recrea în sine însuși determinarea fundamentală a conștiinței descoperite de autor". [46] Cheia înțelegerii e, prin urmare, autoînțelegerea. Accentul se pune pe caracterul conștient al activității umane ; mai tîrziu, Freud va încerca să demonstreze că „sensul nu este întotdeauna sinonim cu conștiința sensului". [47]

Cu Schleiermacher, înțelegerea se extinde asupra întregii existențe. Pentru el, „scopul final al procedeului hermeneutic este acela de a-l înțelege pe autor mai bine decît s-a înțeles el însuși". [48] Comentariile mai noi sînt repetiții ale aceleiași idei : evitarea neînțelegerii. La Gadamer, în varianta întîi : „Schleiermacher definește hermeneutica o artă a evitării neînțelegerii" [49] ; la J. Greisch, în varianta a doua : „Pentru Schleiermacher sarcina hermeneuticii este de asemenea critică : eliminarea neînțelegerii". [50]

Distanță în timp, distanță istorică, proces de apropiere sînt noțiuni care se reiau în lucrările de hermeneutică contemporană, cu aceeași indiferență cu care se perpetuau de la un tratat la altul principiile vechii hermeneutici. „Neînțelegerea e sugerată de distanța în timp", scrie Gadamer, oferind și o teorie pentru *hermeneutica conversației* (numită, în alți termeni, de J. Greisch, *discurs de tip dialogal*). D. C. Hoy transformă conceptul de distanță istorică într-un principiu al criticii moderne : „O generație nu numai că se înțelege ea însăși diferit de modul în care generația trecută s-a înțeles pe sine, dar ea va înțelege, de asemenea, generația trecută diferit de felul în care aceasta s-a înțeles pe sine. Nu-l vedem pe Platon ca Descartes or așa cum l-a văzut Kant, dar, cu siguranță, îl vedem pe Platon diferit datorită lui Descartes și Kant." [51]

Schleiermacher formulează, după Flacius, teoria cercului hermeneutic ; Dilthey o extinde la întreaga viață materială și spirituală. Experința e „un flux temporal", trece înainte de a putea fi controlată, cunoscută. *Rechemarea* ei este deci necesară și posibilă prin apropierea *celuilalt*, prin redescoperirea unității dintre *Eu* și *Tu*. Unitatea conștiinței derivă din unitatea părților, iată fundamentala dimensiune a hermeneuticii lui Dilthey. „Viața constă din părți ale experiențelor care sînt lăuntric legate unele de altele". [52] Autobiografia, fiind una dintre cele mai profunde meditații asupra vieții, permite introducerea noțiunii de *tranzitoriu*, remarcabilă pentru teoria cunoașterii hermeneutice : fiecare moment al vieții are o valoare intrinsecă, legată în perspectiva memoriei de sensul întregului. Pentru Dilthey totul este text, totul

poate deveni text, „autobiografia este expresia literară a reflexiei omului asupra propriei sale vieți". Deci, „persoana care înțelege este aceeași cu cea care creează" [53] (idee reluată în litera ei de Gadamer).

Este greșit a afirma că istoricitatea este neglijată în demersul hermeneutic ; în dublul proces : a explica/a înțelege, ne aflăm noi înșine în text, descoperim sensul concomitent cu re-crearea lui. În infinita sa multiplicitate, viața este orientată spre viitor ; scopul, binele, puterea o ordonează într-o co-existență a părților. Determinantă, prin urmare, este *relația* (cu sine, cu altul), înțelegerea urmînd calea încorporării conținuturilor mentale și a contextului expresiei lingvistice. Opera de artă este re-transformare „în viață" a unui context intern al experienței. Ambiția de a-l înțelege pe autor mai bine decît s-a înțeles el însuși are o explicație istorică. Era îndreptată împotriva scepticismului istoric și a subiectivității exagerate (apărea, încurajată și de noua direcție psihologică, fantoma polisemiei). Dilthey înregistrează fenomenul ca atare în schița sa de istorie a hermeneuticii, dar accentuează caracterul deschis al conceptului de sens : „categorie comprehensivă prin care viața poate fi înțeleasă". Descriind o relație între parte/tot/tot/parte, între fragment și întreg, între prezent și trecut, el presupune un principiu dinamic, un continuu proces de organizare, o structură liberă, deci tensiune creatoare.

Sensul este proces, desfășurare, înainte de a fi evaluare finală a unei experiențe ; nu e epifenomen, „calitate secundară a formelor lingvistice" [54], precum în perioada pozitivismului. Perspectiva în cercetările contemporane poate fi alta, însă conceptele lui Schleiermacher și Dilthey circulă în diversele lucrări fără adaosuri esențiale. Și pentru Zigmunt Baumann, înțelegerea istoriei se realizează printr-o „mișcare de la particular la total și înapoi la particular" [55] ; și pentru el cercul hermeneutic urmărește construcția unei totalități a vieții. Copiindu-l pe Dilthey, propune, într-un capitol intitulat : *Understanding as the Work of History : Karl Marx*, ideea evoluției ca „progres al rațiunii către autoînțelegere". [56] Gadamer consideră că e posibilă o hermeneutică marxistă,

reducînd însă conceptul la cele două experienţe ale alienării : experienţa alienării conştiinţei estetice (universul artistic ar fi un loc de refugiu) şi experienţa alienării conştiinţei istorice (contradicţia între distanţa în timp faţă de mărturiile trecutului şi voinţa imediată de a da formă, a exprima lucruri ce aparţin prezentului). Proiectul poate fi descoperit, pînă la un punct, în hermeneutica socială a lui Heinrich Ott, din *L'Herméneutique de la société. Le problème de l'historicité collective.* Înţelegerea e o „structură ontologică fundamentală a omului", însă ceea ce se înţelege nu e un sistem închis", ci un *continuu* care există. *Momentul personal* al cunoaşterii e implicat în fiecare structură socială, schimbare etc., şi, în acelaşi timp, e ascunsă în el o structură non-personală, care supune individul. Întrucît „societatea umană e un proces de instituţionalizare, niciodată încheiat", constituie un act hermeneutic dubla mişcare dintre „acceptarea şi apropierea de ceea ce e deja instituţionalizat şi participarea la o nouă instituţionalizare". [57] Punctul de plecare al autorului e afirmarea universalităţii hermeneuticii şi o mai accentuată subliniere a ideii lui Marx : a interpreta înseamnă a schimba (reprezentarea lumii).

Luigi Pareyson aplică principiul întreg-parte/parte-întreg la operele de artă : „părţile întreţin un dublu gen de raporturi : fiecare cu celelalte şi fiecare cu întregul... Relaţiile pe care părţile le au între ele nu fac altceva decît să reflecte relaţia pe care fiecare parte o are cu întregul : armonia părţilor o formează întregul pentru că totalitatea fondează unitatea lor". [58]

Jean Starobinski vorbeşte de „succesiune de totalităţi provizorii", încheind un interesant capitol din *Relaţia critică* prin repetarea întocmai a afirmaţiilor lui Schleiermacher şi Dilthey : „orice detaliu observat trebuie confruntat cu totul, iar totul trebuie confruntat în lumina fiecărei noi achiziţii parţiale". [59]

Cît priveşte înţelegerea autorului „mai bine decît s-a înţeles el însuşi" lucrurile trebuie văzute puţin diferit. Interpretarea nu are rolul de a recupera *intenţia* autorului, „pierderea de semnificaţie", despre care scrie Pareyson. Se are în vedere, mai degrabă, acea forţă a dis-

cursului, a textului, a operei, aflată dincolo de „orizontul limitat al situației existențiale" a autorului. Revenind însă la cercul hermeneutic, să precizăm că și definiția lui Droysen : „Detaliul este înțeles prin întreg și întregul prin detaliu", aparține tot lui... Schleiermacher. Pe de altă parte, „anticiparea sensului" din filosofia lui Gadamer nu este altceva decît acea *primă impresie* din hermeneutica lui Dilthey.

Credem că problema-cheie a întregii hermeneutici, nu numai contemporane, este valoarea și semnificația circularității textului. Sofiștii cunoșteau tipurile de compoziție și raporturile dintre întreg și parte. Ei au meditat „la succesiunea corectă a temelor, la elocința eficientă, la regulile care trebuie respectate în cuvîntările lungi pe de o parte, iar pe de alta, în disputele alcătuite din afirmații concise și replici scurte". [60]

Vechile retorici compară discursul cu un corp în care domină armonia dintre cap și membre ; simbolismul medieval se întemeiază pe același raport dintre parte și întreg. „A patra regulă a lui Tyconius (în *Liber de septem regulis* — n. n.) privește pasajele din Vechiul Testament în care un enunț referitor la un anumit lucru a fost luat de creștini drept o aluzie la un ansamblu mai vast. Astfel, de exemplu, «Ierusalim» este considerat ca semnificînd Biserica sau lumea în totalitatea ei. Explicația după Tyconius, este aceea că Spiritul Sfînt a ascuns genul în specie. În ideea de «Ierusalim» el a inclus astfel ideea de biserică în totalitatea ei." [61]

Ideea se întîlnește și la Sf. Augustin și la Hugues de Saint-Victor. În *Istoria esteticii*, Gilbert îl citează pe Shaftesbury : „Dacă socotim că oarecare porțiune a lumii e unită, va trebui să ne întrebăm, pe urmele lui Marcus Aurelius, «cum se încadrează în piesa mai mare»". [62] Se cade să vedem în acest principiu al cercului hermeneutic în primul rînd o tendință către sinteză, o sinteză „dominată de identitate", iar în procesul cunoașterii „o necurmată oscilație, un dute-vino fluctuant între spiritul uman, «factorul ideal», și lume, «factorul real»". [63]

Orice text, Paul Zumthor îl are în vedere pe cel poetic, se ordonează în raport cu o *viziune asupra lumii,*

are ca punct de plecare problemele vieții practice, chiar dacă le proiectează pe „ecranul" imaginarului. Se desfășoară, cu alte cuvinte, într-un spațiu „în același timp exterior (circumstanțele, «istoria» în sens banal) și interior (umanitatea care-l asumă).[64] Titlul unei lucrări a lui Heinz Schulte-Herbrüggen e *El lenguaje y la vision del mundo* (expresia se întîlnește și la Gadamer).

Concluzia e că semnificația cercului hermeneutic e alta decît cea a unui simplu *traiect critic*. E o „totalitate presimțită", un anumit tip de productivitate a memoriei (Dilthey), a intuiției, a impresiei, în care relația interior/exterior, subiectiv/obiectiv sau parte/întreg divulgă tensiunea unei așteptări, a unei idealități presimțite. Este surprinzător cît de asemănătoare sînt formulele care desemnează acest fenomen și cît de limitată în sine este definiția însăși : „anticipare a sensului" sau „anticipare a perfecției" (Gadamer), „aprehensiunea anticipatoare a totalității" (Leo Spitzer), „mișcare anticipatoare a preînțelegerii" (Jean Starobinski) și, în filosofia ontologicului, „expresia structurii de anticipare a Ființei însăși" (Heidegger). Orice înțelegere, scrie Gadamer, e permanent determinată de această mișcare de anticipare.

Un caz particular de aplicare a acestui tip de structură circulară în domeniul literaturii îl constituie, la noi, hermeneutica lui Adrian Marino. Accentul e deplasat de pe textul literar, pe ideea literară, demersul critic e orientat spre acel spațiu teoretic și conceptual în care semnificația latentă (a ideii) poate fi exprimată și definită printr-un proces de reconstrucție modelatoare. Ideea literară posedă aceeași „potențialitate semantică", aceeași rezervă de semnificații, e producătoare de polisemie ca orice operă (ideile literare sînt opere, spune autorul). Procesul identificării, studierii și stabilirii modelului ideii literare este de natură hermeneutică : recuperea dintr-o *totalitate* istorică a elementelor modelului constituie anticiparea întregii construcții, reformularea, redefinirea și sistematizarea acestor elemente cheie duc, în final, la sintetizarea modelului însuși a ideii literare într-o *totalitate*. Idea evoluează într-o *obiectivitate textualizată*, „în cadrul propriului său «arhetip» sau «model tipologic» pe

care doar îl descoperă și-l amplifică pe parcurs prin desfășurare istorică".[65] Evident, modelul ideii literare e construcție pur teoretică, „posibilitate ipotetică", reluînd expresia lui Leo Spitzer, „aprehensiune anticipatoare a totalității". Hermeneutica primește, în felul acesta, ca în întreaga orientare contemporană, înțelesul unei productivități a sensului și a unei structuri deschise (a limbajului, în primul rînd). Descrierea procesului de constituire a modelului ideii literare (momentul intuitiv, pre-înțelegerea într-o schemă teoretică generală, determinarea preconceptului, individualizarea ideii printr-un *nume*, stabilirea contextului, realizarea unității dintre analiză și sinteză, lectura simultană istorică și prezentă) constituie una din cele mai ambițioase direcții hermeneutice în critica literară actuală. O hermeneutică în care se construiește o interpretare în aceeași măsură în care se interpretează construirea unui model, dar care rămîne în continuare un ideal teoretic tocmai fiindcă nu poate exista altfel decît în și prin sinteză continuă.

Folosind o expresie a lui Charles Olson, am spune că cercul hermeneutic semnifică posibilitatea cunoașterii ca *act proiectiv*, ca mișcare permanentă de apropiere/depărtare față de text. În hermeneutica veche, explicația era simplă : restabilirea istoriei unui cuvînt, reconstituirea unei etimologii, redescoperirea originalului simbolizau într-un fel reunirea tuturor lucrurilor în Unu, în Logos, așa cum proceda Scot Érigène. Pentru Heidegger, „cercul relevă în el însuși posibilitatea autentică a cunoașterii celei mai originale"[66], a înțelegerii existențialității și „a ansamblului structurilor constitutive ale existenței Dasein-ului interogativ, ca anticipare a Ființei".[67] Dacă „ființa este transcendentală pur și simplu", hermeneutica existențială a lui Heidegger are drept țintă finală înțelegerea interpretării ca atare. Degajînd doar „structura de anticipare a înțelegerii", acțiunea lui e complementară celei a lui Gadamer, prin care se repune în drepturile sale *istoricitatea înțelegerii* subiectului. Dar nu subiectul ca persoană a experienței, „ci lucrarea însăși", așa cum în joc, subiectul nu este o subiectivitate individuală, ci *jocul însuși*. O secțiune din *Adevăr și metodă* se intitu-

lează : *Jocul ca cheie a explicării ontologice* („Jucătorii nu sînt subiectele jocului"). Şi pentru Roland Barthes, cititorul reproduce textul, jucîndu-l. Sub acelaşi semn al jocului pune Jacques Derrida problema scriiturii („l'avènement de l'écriture est l'avènement du jeu"). Jocul îşi are propriul său *spirit,* importantă este acţiunea însăşi (jucătorul e depăşit de realitatea jocului).

Dar, dacă sîntem de acord cu J. Huizinga, ceea ce domină spaţiul de joc este ordinea proprie şi absolută. Se află în el închisă o metaforă : odată încheiat, „rămîne în memorie ca o creaţie spirituală sau ca un tezaur spiritual ce poate fi transmis şi repetat oricînd". [68]

Ce altceva decît orgoliul acestei transmiteri a asigurat hermeneuticii o atît de lungă existenţă ; indiferent că s-a avut în vedere restituirea unui sens pierdut, conservarea unui context istoric (Schleiermacher) sau, la polul opus, „esenţa spiritului critic" (Hegel), important e că nu s-a pierdut din vedere scopul cunoaşterii : un „interior imediat prezent" (Droysen).

Gadamer, s-a văzut, menţionează două orientări opuse în hermeneutica contemporană : Schleiermacher şi Hegel, o direcţie deci a originii şi a genezei, cealaltă a medierii. J. Greisch, în *Herméneutique et grammatologie,* comentează, între altele, şi alternativa Gadamer (în hermeneutică), repetîndul pe... Gadamer. „Fie a-l urma pe Schleiermacher pe calea *reconstrucţiei,* a înţelege însemnînd atunci a reproduce condiţiile originale în care se naşte o operă, fie a determina cu Hegel sarcina hermeneuticii drept o sarcină de integrare sau de mediere." [69]

Cu Heidegger se face trecerea hotărîtă de la epistemologic la ontologic („a treia revoluţie decisivă") ; analiza înţelegerii „se disociază integral de problema comunicării cu altul" [70], nu mai e problemă a cunoaşterii, ci a modului de a fi. Însă, degajînd „orizontul transcendental al Problemei Fiinţei", Heidegger ajunge inevitabil într-un *impas al istorismului. Dasein* este o „pură expresie ontologică", el nu este sinonim cu omul sau natura umană. Interogaţia ontologică este „posibilitatea ontică a Dasein-ului". O „elaborare concretă a problemei Fiinţei" nu există în filozofia lui Heidegger. Investigînd „existenţa umană individuală" (David C. Hoy), hermeneutica

lui Heidegger se dezinteresează de ceea ce pentru hermeneutica veche constituia un principiu de bază : progresul în istorie.

Cel care va încerca să reabiliteze „înțelegerea trecutului" și să reînnoiască proiectul lui Dilthey de „critică a rațiunii istorice" este Gadamer. Scopul lui e de a crea posibilitatea filosofării în istorie, „fără a trăda istoricitatea însăși a gîndirii filosofice" [71] ; conceptul de cunoaștere dezvoltat ar trebui să corespundă, în felul acesta, „totalității experienței noastre hermeneutice". [72] Hermeneutica istorică a lui Gadamer trebuie înțeleasă însă într-un sens special (demersul lui rămîne de natură filosofică) : nu interesează ceea ce facem sau ceea ce devenim, ci numai „ceea ce se întîmplă cu noi dincolo de voința și devenirea noastră". [73] Avînd în vedere ansamblul experienței, hermeneutica gadameriană pune în lumină „elementul comun tuturor modurilor de cunoaștere". Înțelegerea nu e un *comportament subiectiv* (arta excede întotdeauna „orizontul subiectiv al interpretării"). Conceptul de totalitate este luat și el într-un sens relativ (în sensul oricărei istorii), hermeneutica, în cele din urmă, confundîndu-se cu „experiența efectivă care este gîndirea". Nefiind expresia subiectivității autorului, textul nu parvine la o existență adevărată decît în dialog cu interpretul ; separarea înțelegerii de interpretare e doar o iluzie. E. D. Hirsh amintea în *Validity in Interpretation* de *subtilitas inteligendi* și de *subtilitas explicandi*. *Subtilitas aplicandi* este una dintre problemele centrale ale hermeneuticii lui Gadamer. Nu e vechea aplicație din epistemologia tradițională, nici cea din domeniul științific. Conceptul duce la Aristotel, pentru care „teoria este ea însăși o formă a practicii". [74] Filosoful antic numește unitatea dintre cunoașterea teoretică și existența practică, *phronesis* (înțelepciune practică). A înțelege rolul rațiunii în acțiunea umană presupune prin chiar acest fapt o *aplicare* (înțelegerea și experiența sînt inseparabile).

Nu este nici hermeneutica religioasă străină de acest efort al filosofiei către o exactă comprehensibilitate a istoriei („evenimentul istoric este inseparabil de viitorul

său", zice Bultmann). Enrico Castelli enumeră, între aspectele acestei hermeneutici, libertatea de interpretare, libertatea alegerii între mai multe semnificații ale textului, libertatea judecării conceptului de tradiție teologică și, nu în ultimul rînd, atitudinea responsabilă față de raportul dintre informație și cunoaștere. [75]

Din acest punct de vedere, filosofia rămîne un model. Bultmann folosește în comentarea scrierilor biblice categoriile existențiale, iar pentru E. Ebeling, problema esențială, a hermeneuticii teologice rămîne întîlnirea cu... filosofia.

Mai dificil sînt de marcat limitele și natura hermeneuticii literare contemporane (unde lucrurile par să fie mai puțin limpezi). Într-un studiu, Pierre Richard numește hermeneutice așa-zisele obiecte din opera lui Proust, a căror înțelegere reclamă un fel de „depășire nonperceptivă". În general, termenul este folosit cu o exagerată libertate, ca și în sociologie și în științele sociale dealtfel. Vrînd să depășească această situație, Richard Palmer redactează *A Hermeneutical Manifesto to American Literary Interpretation* (idei preluate din Gadamer și Heidegger despre „tensiunea dintre orizontul operei și cel al propriului nostru timp", înțelegerea ca „mod fundamental de a exista în lume", caracterul istoric al interpretării, „ficțiunea reflexivă" etc.). Nemulțumit, probabil, de ecoul acestui *Manifest,* propune nu mai puțin decît alte *Thirty Theses on Interpretation,* împrumutate ca și celelalte de la autorii cunoscuți deja. Experiența hermeneutică „este intrinsec istorică", „este intrinsec lingvistică", limbajul este medium (un capitol al lui Gadamer se intitulează : *Limbajul ca medium al experienței hermeneutice),* estetica trebuie „absorbită" de către hermeneutică (la Gadamer : „Estetica a fost absorbită în hermeneutică"), începutul interpretării literare trebuie să fie „limbajul-eveniment al experienței operei însăși" etc.

N-am urmărit aici o descriere sistematică a fiecărui domeniu hermeneutic în parte. Astfel de lucrări există și ele ne scutesc deocamdată de a mai repeta lucruri știute. Cartea lui Richard Palmer, *Hermeneutics,* se subintitulează : *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey,*

Heidegger and Gadamer și urmărește, practic, o linie istorică a influențelor. David Edward Linge, în *Historicity and Hermeneutic* (1969) se limitează numai la hermeneutica lui Dilthey și la contribuția lui Gadamer. Gadamer însuși consacră o atentă analiză hermeneuticii lui Schleiermacher, în vreme ce opera sa e didactic prezentată de J. Griesch, dintr-o perspectivă comparatistă, în *Herméneutique et grammatologie*. Ne-a interesat mai mult circulația ideilor, temelor, expresiilor chiar, de la un autor la altul, împrumuturile mărturisite sau nu. Am ilustrat, cu secret pesimism, că în lumea culturală avem aproape întotdeauna de-a face cu interpretări și „interpretări ale interpretărilor". În istoria hermeneuticii intră însă cu necesitate și acest proces al repetiției.

Note

1 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, 1976, p. 95.
2 *Ibidem*, p. 185.
3 *Ibidem*, p. 186.
4 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, The Seabury, New York, 1975, p. 145.
5 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode...*, p. 12.
6 *Ibidem*, p. 17.
7 Richard E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern, University Press, Evanston, 1969, p. 46.
8 *Bultmann et la mort de Dieu*. Présentation, choix de textes, biographies, bibliographie par André Malet, Éditions Seghers, Paris, 1968, p. 126.
9 *Ibidem*, p. 130.
10 *Ibidem*, p. 105.
11 *Ibidem*, p. 103.
12 *Ibidem*, p. 115.

13 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, 1980, p. 69.
14 *Ibidem*, p. 152.
15 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, p. 148.
16 *Ibidem*, p. 150.
17 Rüdiger Bubner, Is *Transcendental Hermeneutic Possible ?* în *Essays on Explanation and Understanding*, Edited by Juha Manheinen and Raimo Tuomela, Boston, 1976, p: 69.
18 Richard E. Palmer, *op. cit.*, p. 46.
19 Anthony C. Thiselton, op. cit., p. 11.
20 Teun A. van Dijk, *Le texte : structures et fonction*, în *Théorie de la littérature*. Ouvrage collectif présenté par A. Kibédi Varga, Picard, Paris, 1981, p. 55.
21 A. Kibédi Varga, *Méthodes et disciplines, ibidem*, p. 55.
22 Ebud Ibsch et D. W. Fokkema, *La théorie littéraire au XX-e siècle, Ibidem*, p. 35.
23 Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*. The Westminster Press, Philadelphia, f. a., p. 33.
24 *Ibidem*, p. 91.
25 *Ibidem*, p. 82.
26 W. Dilthey, *Selected Writings*. Editet, translated and introduced by H. P. Rickman, Cambridge University Press, 1976, p. 218.
27 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, p. 331.
28 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. Translated and Edited by David E. Linge, University of California, Los Angeles, 1976, p. 17.
29 Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*. Phénoménologie et herméneutique. Collection dirigée par Paul Ricœur et Dorrian Tiffeneau, Paris, 1977, p. 86.
30 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, p. 353.
31 P. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*, Westminster Press, Philadelphia, f. a., p. 83.
32 Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 7.
33 *Ibidem*, p. 11.
34 *Ibidem*.
35 Albert Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de „Sein und Zeit"* Éditions de Minuit, Paris, 1962, p. 32.

36 *Ibidem*, p. 26.
37 Jacques Derrida, *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, Collection *Critique*, p. 23
38 Jean Griesch, *op. cit.*, pa. 85.
39 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, p. 14.
40 *Ibidem*.
41 W. Dilthey, *op. cit.*, p. 249.
42 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, p. 145.
43 W. Dilthey, *op. cit.*, p. 255.
44 *Ibidem*, p. 257.
45 A. C. Thiselton, *op. cit.*, p. 106.
46 Apud A. C. Thiselton, *op. cit.*, p. 106.
47 *Ibidem*, p. 113.
48 W. Dilthey, *op. cit.*, p. 260.
49 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics...*, p. 7.
50 Jean Greisch, *op. cit.*, p. 28.
51 David Conzes Hoy, *The Critical Circle*, University California Press, 1978, p. 45.
52 W. Dilthey, *op. cit.*, p. 211.
53 *Ibidem*, p. 215.
54 E. D. Hirsh, *The Aims of Interpretation*, University of Chicago Press, 1976, p. 22.
55 Zigmunt Baumann, *Hermeneutics and social Science*, Columbia University Press, New York, 1978, p. 28.
56 *Ibidem*, p. 46.
57 *Herméneutique et eschatologie*. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome. Rome, 5-11 Janvier 1971, Éditions Montaigne, 1971, p. 269.
58 Luigi Pareyson, *Estetica. Teoria formativității*. Traducere și prefață de Marian Papahagi, Editura Univers, București, 1977, p. 151.
59 Jean Starobinski, *Relația critică*. Traducere de Alexandru George. Prefață de Romul Munteanu, Editura Univers, București, 1974, p. 219.
60 Katharine Everett Gilbert, Helmut Kuhn, *Istoria esteticii*. Ediție revăzută și adăugită. În românește de Sorin Mărculescu, Editura Meridiane, București, 1972, p. 35.
61 Johan Chydenius, *La théorie du symbolisme médiéval*, în *Poétique* 23, 1975, p. 328.

62 K. E. Gilbert, H. Kuhn, *op. cit.*, p. 222.
63 *Ibidem*, p. 397.
64 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode...*, p. 104.
65 Adrian Marino, *Critica ideilor literare*, Editura Dacia, Cluj, 1974, p. 123.
66 A. Chapelle, *op. cit.*, p. 32.
67 Apud Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, p. 187.
68 Johan Huizinga, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*. Traducere din limba olandeză de H. R. Radian. Prefață de Gabriel Liiceanu, Editura Univers, București, p. 136.
69 Jean Greisch, *op. cit.*, p. 29.
70 *Ibidem*, p. 33.
71 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode...*, p. 22.
72 *Ibidem*, p. 103.
73 *Ibidem*, p. 8.
74 Apud D. Hoy, *op. cit.*, p. 53.
75 *L'herméneutique de la liberté religieuse*. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome. Rome 7-12 Janvier, 1968. Aux soins de Enrico Castelli, Aubier Éditions Montaigne, 1968, p. 15 ; 18.

VI GRAMATICA TEXTULUI

Arta, se spune, își creează singură publicul ; critica hermeneutică își creează singură *textul*. Pentru Dilthey, conceptul este încă foarte vag, nelimitat aproape : „Numim exegeză sau interpretare arta de a înțelege manifestările vitale fixate într-un mod durabil", sau : „Arta de a înțelege gravitează în jurul interpretării mărturiilor umane conservate prin scris", ori : „Numim exegeză, interpretare, arta de a înțelege manifestările scrise ale vieții". La începuturile sale, „critica a fost un instinct înainte de a fi o știință, o practică înainte de a fi o teorie". [1]

Émile Egger, în *Essai sur l'histoire de la critique*, descoperă primele manifestări critice în concursurile rapsozilor și ale poeților dramatici, în comedii și în satirele literare, precum și în interpretarea poemelor homerice. Peste două sute de pagini sînt rezervate analizei poeticii și retoricii lui Aristotel și posterității lucrărilor sale. Odată cu hermeneutica se introduce în cercetarea literaturii perspectiva istorică, estetică, psihologică și filologică. Dar înainte de a fi o critică, exegeza a fost o *gramatică* (artă ce se ocupa în aceeași măsură de limbă și de literatură). Quintilian o mai înțelege încă în acest sens : „Disciplina aceasta a gramaticii, deși se împarte, în mare, în două ramuri — știința exprimării corecte și comentarea poeților — cuprinde în fond mai multe decît arată denumirea ei. Căci știința stilului este strîns legată de vorbire, iar citirea corectă precede comentariul și în toate

aceste exerciții intervine spiritul critic ; de el vechii gramatici au făcut uz cu atîta severitate încît și-au permis nu numai să noteze cu un anumit semn critic versurile și să înlăture din scrieri, ca pe niște intruși, cărțile care păreau atribuite în mod fals cuiva, ci pe unii autori i-au rînduit după calitate, pe alții i-au eliminat cu totul." [2]

A rîndui după calitate înseamnă de fapt a interpreta, însă comentatorului îi mai erau necesare, dincolo de cunoștințele literare propriu-zise, informații din domeniul muzicii, științelor naturii, retoricii și astrologiei. „Citirea poeților, ne spune Quintilian, nu este suficientă ; trebuie studiat cu de-amănuntul orice scriitor, de orice gen, nu numai pentru conținutul de idei, dar și pentru cuvinte care adeseori capătă autoritate de la autori. Apoi, gramatica nu poate fi completă, în nici un caz, fără muzică, deoarece ea trebuie să vorbească despre metri și ritm ; de asemenea, dacă ignorează mersul aștrilor, gramaticul nu poate înțelege pe poeți, care, pentru a nu aminti alte exemple, folosesc de atîtea ori în precizarea timpului răsăritul și apusul constelațiilor ; trebuie să cunoască și filosofia, pentru numeroasele pasaje care, aproape în toate poemele, se bazează pe o temeinică cunoaștere a fenomenelor naturii, dar îndeosebi pentru a înțelege pe un Empedocle, la greci, pe un Varro și Lucretius, la latini, care au pus în versuri preceptele înțelepciunii. Este necesară și o elocință ieșită din comun, pentru a putea vorbi în termeni proprii și cu abundență despre fiecare din cunoștințele arătate mai sus." [3]

Intra în studiul gramaticii „arta de a vorbi corect și explicarea autorilor, numite prima *metodica*, a doua *historica*". Gramaticii mai erau numiți și în Evul Mediu „poetarum iudices". Evrard confundă gramatica cu studiul stilistic al textului ; Alcuin o definește din punct de vedere tehnic ca pe o știință a regulilor *corectitudinii* : „Gramatica est litteralis scientia et est custos recte loquendi et scribendi, que constat natura, ratione, auctoritate, consuetudine". Hrabam Maurul consideră mai importantă explicația autorilor : „Scientia interpretandi poetas atque historicas et recte scribendi loquendique". [4]

Pînă tîrziu, scrie Vasile Florescu, „epopeea homerică va fi sinonimă cu gramatica, adică scris-cititul, plus stu-

diul propriu-zis al literaturii, așa cum rezultă, de pildă, dintr-o epigramă atribuită lui Palladas". [5] Artele specific literare sînt în tot cursul Evului Mediu, retorica și hermeneutica.

Pentru cuvîntul grecesc *grammatica*, în latină echivalentul e *litteratura*. „*Grammatica*, prima materie studiată de către copii și pe care se bazează întregul edificiu al artelor, comportă două aspecte : unul metodic, *recte loquendi scientia* (cunoașterea corectă a uzajului lingvistic), altul istoric, *poetarum enarratio* (lectură explicată și imitație). Ea cuprinde, deci, în același timp, elementele unei științe a limbii și a unei științe a literaturii. Astfel, în ciuda caracterului său exclusiv formalist și normativ, a determinat într-o mare măsură, începînd cu secolele al VI-lea și al VII-lea, evoluția ulterioară a formelor de expresie." [6] Scolasticii grupează poezia împreună cu gramatica și logica.

Toate definițiile gramaticii reflectă indirect drumul hermeneuticii de la o problematică a limbajului, la una a reflexiei (literare sau istorice) și a existenței (în cercetările contemporane). La noi, pentru Iancu Văcărescu, „gramatica iaste meșteșugul cuvîntului" [7], dar exact cu trei decenii înainte, în *Gramatica românească* (1757) a lui Dimitrie Eustatievici, disciplina era „meșteșug care învață bine a grăi și drept a scrie" [8], cu alte cuvinte scris-cititul din tradiția medievală. Părțile ei erau ortografia, etimologia, sintaxa și prozodia. În Evul Mediu, prin gramatică se înțelegea, în Franța, „studiul gramaticienilor și al scriitorilor vechi și medievali". [9] La începutul secolului al XIII-lea apar primele gramatici versificate, al căror succes este considerabil. Sfera lor era însă extrem de largă. „În gramatică se «citeau» clasicii latini, Vergiliu, Seneca, Horațiu, Terențiu, Juvenal etc., și anumiți scriitori medievali precum Orose, Grégoire de Tours, Boetius. Mult timp, dreptul a fost anexat gramaticii, fiindcă definițiile lui Iustinian ofereau un aliment lexicografic ; el nu se detașează de trunchiul artelor liberale decît pe vremea lui Irnerius din Bologna." [10]

În secolul al IV-lea era deja obișnuită interpretarea filosofică a dogmei, analoagă, arată É. Gilson, celei din Evul Mediu. Dar paralel cu „universul dogmei" se im-

pune și cel al „speculației grecești". Roulin (secolul XI) oferă o lectură triteistă a ideii de Trinitate (compusă din substanțe diferite). Averröes (secolul al XII-lea) consideră că „fiecare spirit are dreptul și datoria de a înțelege și interpreta Coranul în maniera cea mai perfectă de care este capabil". [11] Emanciparea interpretării textelor, a acțiunii critice propriu-zise, de problematica limbajului a constituit o acțiune de durată, mult timp, practic, lectura confundîndu-se cu o elocuție a cuvintelor. Novalis se întreba dacă „puterile verbelor" pot provoca o artă a descifrării, iar Karl Jaspers își concepe filosofia ca un sistem pentru citirea „scrierii cifrate metafizice".

Este instructivă pentru faza filologică a interpretării cartea lui Ernest Legouvé, *La lecture en action* (consultată de noi în a șaptea ediție), supliment la *Arta lecturii*, aceasta la rîndul ei o formă dezvoltată a unui *Petit traité de lecture à haute voix*. Un capitol se intitulează : *Autant d'époques, autant d'écrivains, autant de ponctuations différentes*. O atenție deosebită se acordă semnelor de punctuație, întrucît fac parte din gîndirea intimă a autorului. „Atent studiate și respectate, ele ne ajută să înțelegem și să redăm sensul și valoarea frazei." [12] Iată un exemplu : „Semnele puncte-puncte (les petits points — n. n.) nu sînt cunoscute în secolul al VII-lea. Ce reprezintă aceste semne ? O frază neterminată ! Ce exprimă ele ? Mai multe sentimente diferite ! Ceea ce eziți să spui, ceea ce te rușinezi să spui, ceea ce te temi să spui, ceea ce nu îndrăznești să-ți mărturisești ție însuți, ceva despre care nu-ți dai seama, ceea ce vrei să lași a se înțelege se exprimă minunat prin puncte-puncte. Ele sînt potrivite cu bolboroseala mîniei, cu bîlbîiala fricii, cu tulburarea pasiunii, cu amenințarea stăpînită...

Ele nu exprimă decît elanul natural al spiritului autorului. Astăzi, cînd atîtea comedii se citesc în reuniunile de familie, trebuie să se țină seama de aceste semne. Ele oferă uneori fericite resurse cititorului. Îl ajută să exprime inexprimabilul." [13]

Petit traité de lecture à haute voix, în afara unor probleme cu totul speciale (pentru învățămînt), reține atenția prin „partea tehnică a artei lecturii" : vocea, pronun-

ția, sunetele, cuvintele. Vom întîlni deci comentarii despre respirație, punctuație etc., urmărindu-se, în acest context, *Lectura ca mijloc de critică*. Se insistă asupra lecturii cu voce tare pentru forța analizei sale. [14]

O regulă specială privește *cuvîntul de valoare* (despre semnificația și caracterul lui se mai discută și astăzi). „Nici un semn material nu-l semnalează ; trebuie căutat prin toată fraza ; uneori este la început, alteori la sfîrșit, alteori în mijloc ; se referă pe rînd, la un adjectiv sau la un substantiv, la un verb sau la o prepoziție ; stăruie, n-aș zice indiferent, ci necesar asupra unui cuvînt eclatant sau asupra unui cuvînt obscur vizibil numai *to the mind's eyes*, cum spune Shakespeare, ochiului spiritului. Această regulă este regula cuvîntului de valoare." [15]

Jean Starobinski numește acest cuvînt, *semnificant privilegiat*, de la care se revendică, dealtfel, și critica lui Pierre Richard. Un vers, un strigăt, o culoare, un adjectiv rezumă o carte. În *Oreste :* „În sfîrșit, nevinovăția începe să m-apese !", în poezia lui Vigny : „Apoi, după toate aceasta, ca și mine, suferă și mori fără să vorbești !". „A învăța să citești un fragment înseamnă a învăța să-l judeci", scrie Legouvé (textul, în filosofia contemporană, nu este un spațiu al certitudinii, ci o problemă a chestionabilului). Ceea ce Schleiermacher și Dilthey numesc formă interioară, este văzut în acest tratat de lectură în alte dimensiuni : „Care este întîia datorie a cititorului ? Să caute, înainte de toate, schița generală a fragmentului pe care vrea să-l citească, ceea ce eu voi numi arhitectura sa interioară ; el trebuie să vadă ce plan a adoptat autorul, în ce ordine i s-au prezentat ideile și cum a realizat această ordine spre a da propriei gîndiri întreaga forță și strălucire". [16]

Roland Barthes consideră „criza generală a Comentariului" la fel de importantă ca trecerea de la Evul Mediu la Renaștere. Noi nu credem în această criză, dar credem că există și în universul Comentariului „straturi de tensiune", ca și în acela al istoriei sau al vieții sociale. Se interpretează pentru a păstra o vie tradiție, spune Paul Ricœur, timpul intepretării aparținînd într-un fel, deci, timpului tradiției, prin însești posibilitățile lecturii

de a re-actualiza acest timp. „Regulile lecturii se schimbă odată cu regulile poeziei", citim în *La lecture en action*. „Nu-nveți să-l citești pe Victor Hugo, citindu-l pe Corneille, nici să-l citești pe Lamartine, citindu-l pe Racine, nici să-l citești pe Alfred de Musset, citind cutare poet de altădată, pe care-l vreți, fie acesta André Chénier sau La Fontaine." [17]

Descoperirea naturii simbolice a textului a cunoscut, mai întîi „natura simbolică a limbajului sau, dacă se preferă, natura lingvistică a simbolului". [18] E atît de puternică această „conștiință a funcționării lingvistice a textului", încît pentru Legouvé lectura, „această călătorie în limba franceză, are efectul unei călătorii în Franța". [19] O secțiune a cărții este dedicată, în final, *Marilor prozatori*: Voltaire, Fénelon, La Bruyère, Pascal, Bossuet și Manin.

După clasificarea lui Friedrich August Wolf, gramatica, stilistica, hermeneutica, critica, istoria literaturii, arheologia, epigrafia și numismatica sînt toate „discipline filologice", formau, cu alte cuvinte, așa-zisa *enciclopedie filologică*; tot „elemente ale filologiei" erau hermeneutica și critica, după Berhardy. [20] După Boech, disciplina filologică trebuia să distingă între două categorii: formale și materiale; din prima făceau parte hermeneutica și critica.

În definiția lui Vigilio Inama nu se face deosebire între hermeneutică și critică. „Critica își propune, înainte de toate, să judece dacă textul unui autor este corect în fiecare parte a sa și, în al doilea rînd, dacă opera ce ne-a parvenit sub numele unui autor este cu adevărat a sa ori i-a fost în mod fals atribuită. Critica se va împărți deci în două secțiuni, una va trata critica textului, alta critica operei. Acesteia din urmă i se mai spune critică superioară, și inferioară celei privind textul; dar această denumire e astăzi abandonată. Astfel hermeneutica își propune să înțeleagă în complexitatea lui textul în fiecare parte a sa, apoi să înțeleagă în complexitatea ei întreaga operă și scopul pe care l-a urmărit în redactarea ei autorul. Prin urmare, va fi împărțită în două secțiuni: *hermeneutica textului* și *hermeneutica operei*." [21]

Sofiștii încercau să vadă culori prin intermediul sunetelor, transformînd vorbirea într-o *problemă*. Pentru Hegel, „orice cuvînt trimite la o semnificație și nu e valabil pentru el însuși“ [22], în timp ce pentru Tzvetan Todorov „semnificația este un fel de sens fundamental al cuvîntului“. [23] În Franța, aproape toate momentele importante ale literaturii sînt probleme de limbă : Pleiada (Du Bellay scrie *Apărarea și îmbogățirea limbii franceze),* cearta dintre antici și moderni (Charpentier, *Despre excelența limbii franceze,* 1683), romantismul (Hugo : „detaliile expresiei sînt tot atît de importante ca și sufletul exprimat“), simbolismul care teoretizează „inexactitatea“ cuvîntului, suprarealiștii, prin violarea limbajului, sperau să realizeze „nonconformismul absolut“ și „atotputernicia visului“. La noi lucrurile nu sînt cu mult diferite.

Și, dacă toate marile bătălii literare ale Evului Mediu s-au dat pe terenul „recuperării literaturii antice“ (Ph. V. Tieghem) trebuie să vedem în filologie acest extraordinar patos al interpretării și cunoașterii prin intermediul cărților. Două generații de savanți lucrează pentru îndreptarea textelor lui Aristotel [24], alte cîteva pentru restaurarea altor opere contemporane filosofului (Francesco Robertello scrie, în 1557, *De arte corigendi antiquorum libros*).

Critica modernă a luat naștere, zice Brunetière, în Italia secolului al XIV-lea. Prima cauză ar fi fost „necesitatea pentru oamenii Renașterii de a se recunoaște și de a se orienta printre valorile confuze ale Antichității regăsite“. [25] Deci, înainte de a imita trebuie întreprins un inventar, recunoscute modelele, studiate, analizate în specificul și structura lor. „Aceasta însemna să se facă critica filologică, bază necesară, bază indispensabilă încă și astăzi a criticii literare, ale cărei procedee și metode s-au putut perfecționa de atunci, dar al cărei obiect a rămas același.“ [26]

Pînă în secolul al XIX-lea, critica avea acest rol de a facilita înțelegerea și de a interpreta, cu înțelesul de a corecta și a stabili autenticitatea textului (așa o înțelege și V. Inama în *Filologia clasica greca e latina,* 1894). În *Petit traité de lecture et de l'élocution* (1883), Fred. Des-

camp oferă sfaturi practice pentru poziția cărții (în mîna stîngă), pentru urmărirea cuvintelor în pagină etc., schițînd reguli și metode pentru evitarea celor mai frecvente greșeli comise în timpul lecturii (redusă, ca și în lucrările lui Legouvé, la probleme de gramatică : sunete, vocale, consoane, accente, ton, cantitate, diftongi și timbru).

Textele erau revizuite, retranscrise, expresiile restabilite în presupusa lor stare inițială, dar în această patimă a revizuirii se transmiteau nu numai operele, ci și „greșelile", punctele de vedere noi, „îndrăznelile primejdioase". Jean Trithème scrie, în 1494, „spre lauda copiștilor", *De laude scriptorum*, dar toată activitatea de reproducere, comparare, copiere, îndreptare, amestec de viziune istorică, poetică, mitică, visul așa-zisului arhetip, efortul de a reconstitui forma primară, absolută a gîndirii, demonstra și un alt adevăr : pentru o foarte lungă perioadă de timp însăși noțiunea de text (literar) era diferit înțeleasă ; era, altfel spus, mai mult o problemă a dorinței, decît una a existenței.

A comenta a însemnat multă vreme a adăuga, a continua, așa cum face, de pildă, Albert cel Mare cu Aristotel. „Structura întregii noastre lucrări va fi cea indicată de titlul capitolelor ; acolo unde titlul indică numai subiectul capitolului, înseamnă că acesta aparține seriei cărților lui Aristotel ; peste tot însă, unde titlul semnalează că e vorba de o digresiune înseamnă că am adăugat-o ca supliment sau am introdus-o ca probă. Procedînd astfel, scriem tot atîtea cărți, cîte a scris Aristotel, sub aceleași titluri." [27]

Textul poate fi inițial un eveniment, o sumă de informații, o ordine documentară și este citit, în cele mai multe cazuri, ca istorie, înainte de a fi înțeles ca sensibilitate (psihologie). Înainte de a fi individual, el este expresia unei gîndiri colective ; sensul era emanație a voinței autorului, nu „productivitate" a textului. Poate și din această cauză, cele două extreme — interpolarea și plagiatul — nu constituiau probleme ale interpretării. Lăsînd la o parte rațiunile strict istorice, Miron Costin îl continuă pe Grigore Ureche și Simion Dascălu îl completează pe acesta din urmă cu același sentiment al contribuției necesare.

Paralel cu istoria hermeneuticii, se poate consemna, prin urmare, alta de aceeași însemnătate pentru critica literară modernă : constituirea și înțelegerea textului însuși în sensul precis și limitat de astăzi. Regula explicării întregului prin detalii și a părții prin întreg a fixat și acele „secvențe minimale" în care primordială nu mai era problema arhetipului, ci a semnificațiilor multiple. Nemaifiind interpretat ca simplă funcționare gramaticală, i s-a descoperit textului natura *erotică*. „Plăcerea oedipiană" a interpretului (Roland Barthes) și „caracterul primordial al întrebării" (H.-G. Gadamer) din hermeneutica contemporană se întîlnesc astfel la capătul unei evoluții multimilenare.

Note

1 Émile Egger, *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs*, Troisième édition, Paris, 1887, p. 2.
2 M. Fabius Quintilianus, *Arta oratorică*. Traducere, studiu introductiv, tabel cronologic, note, indice de Maria Hetco, Vol. I, Editura Minerva, București, 1974, p. 38.
3 *Ibidem*, p. 39.
4 Apud Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, I, De Boèce à Jean Scot Érigène, Brugge, 1946, p. 220.
5 V. Florescu, *Conceptul de literatură veche*, Editura științifică, București, 1968, p. 20.
6 Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme*. Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 96.
7 Ienache Văcărescu, *Gramatica românească*, 1878, p. 16.
8 Dimitrie Eustatievici, *Gramatica românească*, 1757, p. 28.
9 Maurice de Wolf, *Histoire de la philosophie médiévale*. Tome I, Des origines jusqu'à Thomas d' Aquin, Louvain, 1924, p. 59.
10 *Ibidem*, p. 60.
11 Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, II, De S. Thomas d'Aquin à G. D'Occam, Paris, 1922, p. 106.

12 Ernest Legouvé, *La lecture en action, Septième* édition, f. a., p. 51.
13 *Ibidem*, p. 57 ; 59.
14 Ernest Legouvé, *Petit traité de lecture à haute voix*. Septième édition, Paris, p. 62.
15 Ernest Legouvé, *La lecture en action*, p. 76.
16 *Ibidem*, p. 86.
17 *Ibidem*, p. 108.
18 R. Barthes, *Critique et vérité*, p. 48.
19 E. Legouvé, *op. cit.*, p. 360.
20 Vigilio Inama, *Filologia clasica greca e latina*, Milano, 1894, p. 34.
21 *Ibidem*, p. 67
22 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de estetică*. Traducere de D. D. Roșca, vol. I, Editura Academiei, București, 1966, p. 25.
23 Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, aux Éditions du Seuil, Paris, 1977, Collection *Poétique*, p. 90.
24 Paul Zumthor, *Le masque et la lumière. La poétique des grands rhétoriqueurs*. Éditions du Seuil, Paris, 1978, Collection *Poétique*, p. 97.
25 Ferdinand Brunetière, *Evoluția criticii de la Renaștere pînă în prezent*. Traducere de Agnes Valentin. Studiu introductiv de Mircea Martin, Editura enciclopedică română, București, 1972, p. 61.
26 *Ibidem*.
27 É. Gilson, *op. cit.*, p. 6.

RÉSUMÉ

Le *Texte hypothétique* forme une unité avec la *Rhétorique littéraire roumaine* (1976) et l'*Histoire de la poétique roumaine* (en chantier). L'essai avec, pour sous-titre, *Contributions à une histoire de l'herméneutique roumaine* n'est donc pas une *histoire complète* de cette discipline et n'épuise pas une information extrêmement riche. C'est une première synthèse et, éventuellement, un point de départ pour celui qui, un jour, écrira cette histoire. Parfois, l'herméneutique s'associe involontairement à l'exégèse biblique, à l'interprétation des textes liturgiques et des mythes chrétiens en général, bien que les problèmes doivent être envisagés de points de vue differents et moins dogmatiques. Les conditions de l'interprétation biblique sont absolument générales. Spinoza offre un remarquable commentaire de la *Bible* en tant que littérature, en démontrant que la liberté de penser n'est pas diminuée tant que des fragments entiers s'en sont révélés des produits de l'imagination humaine. Dans ce même ouvrage, Cassiodore s'intéresse aux figures grammaticales et rhétoriques. Généralement parlant, la leçon herméneutique est une leçon de la relativité. Sa première ambition vise la découverte du sens primaire, absolu, objectif, tandis que les interprétations contemporaines s'en éloignent ; le sens change d'un livre à l'autre, d'un lecteur à l'autre. Un exemple de recherche «dans le plus pur esprit critique et point du tout dans l'esprit de la foi» est l'*Histoire critique du Vieux Testament* (1678) de Richard Simon. Le livre est mis à l'index, mais l'auteur en écrit d'autres: l'*Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (1690) et *l'Histoire critique des commentaires du Nouveau Testament* (1693).

Le terme même de théologie a longtemps été assez confus; Varron l'emploie avec trois variantes: mythique, naturelle et

officielle. D'autre part, les herméneutiques roumaines reflètent aussi ce phénomène intéressant de la superposition, tout au long des XVIIe et XVIIIe siècles, des problèmes de la littérature et de ceux de la langue. Nous avons voulu présenter les textes comme une réalité qui se devait immédiatement connaître; rien n'aurait été plus dommageable que l'indifférence vis-à-vis de notre propre tradition, dans l'explosion des recherches herméneutiques contemporaines. Par définition et par son étymologie, l'herméneutique suppose le passage d'un monde à un autre; Hermès est le médiateur et l'interprète de la volonté des dieux. L'herméneutique parcourt le chemin de l'analyse objective de l'univers du texte, dont le but est la valeur universelle et les résultats définitifs, à la reconnaissance de la subjectivité et à la découverte de la psychologie (Schleiermacher, Dilthey), à la direction philosophique de nos jours (Gadamer, Heidegger, P. Ricœur), où priment la recherche ontologique et la sociologie des phénomènes sociaux.

Le sens de l'évolution serait donc du texte à l'ontologie de l'être. En interrogeant de vastes époques de culture (Antiquité, Moyen Âge, Renaissance, Classicisme), nous avons pu suivre plus facilement les changements du concept dans diverses œuvres et dans divers types de civilisation ; le procédé comparatif est allé de soi. D'autres auteurs ont vu l'histoire de l'herméneutique comme une succesion de noms (J. Greisch dans *Herméneutique et grammatologie* (1971). Dilthey succède à Schleiermacher; à celui-là succède Heidegger, qui est à son tour suivi par Gadamer et Paul Ricœur, etc. Mais ce que Greisch appelle la *préhistoire* de l'herméneutique est tout à fait autre chose.

Il n'y a pas de début absolu, et l'herméneutique souffre à cause de l'arbitraire du commencement qui est celui de toute histoire. De là aussi les controverses dans la définition de la discipline (que Hirsch nomme «le Babel des interprétations»). Tout comme la rhétorique, l'herméneutique a énormément compté dans la culture, par le maintien dans l'actualité des valeurs de l'antiquité gréco-latine et de l'idée de la supériorité de l'enseignement classique. En envisageant l'histoire de l'herméneutique comme *processus*, nous avons pu éclairer les rapports de la culture moderne avec la tradition, nous avons pu *lire* les textes dans leur relation avec le rationalisme, la psychologie et les problèmes philosophiques de chaque époque en particulier. L'herméneutique peut être étudiée également dans la perspective du concept

d'*érudition*, condition préalable de tout travail littéraire (Gilbert). Dumarsais considérait le *tropes* comme une catégorie de la grammaire, vu qu'ils assuraient l'étude complète en vue de la lecture des chefs-d'œuvre. La notion d'érudition grammaticale est un premier pas vers les préoccupations actuelles de sémantique et de sémiologie.

Dans le champ de l'herméneutique, malgré les apparences, l'esprit laïque a poussé, le principe d'imitation a été subminé (le langage étant un problème de polysymbolisme). Les débuts de l'herméneutique sont indissolublement liés à l'idée de la médiation (développée dans le chapitre *Sens et significations : l'Antiquité*). Les Grecs attribuent à Hermès la découverte du langage et de l'écriture, par lesquels la compréhension humaine s'approprie le sens d'un «au-delà» et le fait connaître aux autres. Platon nous dit que les poètes sont «les interprètes des dieux», donc les rhapsodes qui expliquent les vers sont *les interprètes des interprètes*. Pour Protagoras «le talent dans le domaine de la poésie est la partie la plus importante de l'éducation», et l'interprétation de la pensée des poètes la chose la plus enviable. L'herméneutique c'est donc la possibilité de transmettre des états d'âme, des discours, au sens rhétorique du mot. Chez Aristote, «les sons articulés sont des symboles issus de l'âme, et les paroles écrites des symboles des mots parlés». Les catégories de temps, lieu, relation, quantité, action, substance ou passion, sont autant de moyens de signifier l'universel, par rapport auquel l'énoncé de l'interprète est lui-même *logos*. Pour le philosophe grec, *hermeneia* «ne se limite pas à l'allégorie, mais concerne tout discours signifiant», c'est, autrement dit, «une saisie du réel par le moyen d'expressions signifiantes et non un extrait de soi-disant impressions venues des choses mêmes» (Paul Ricœur).

Par la traduction latine *(interpretatio)* dans les langues européennes modernes a eu lieu la déviation de sens la plus importante : si au début la caractère d'expression, émission, extra version était évident, le terme est devenu presque synonyme de celui d'exegèse qui, à l'opposé, est «la tentative de dévoiler l'intention d'un texte ou d'un message». *Hermeneia* est interprétation pour Grégoire de Nice, Eusèbe de Césarée et Sénèque; le sens le plus courant est celui d'exégèse biblique, explication, traduction du Vieux Testament. Le but en est tout pratique: faciliter la compréhension des textes. Initialement, l'herméneutique fait ab-

straction des problèmes méthodologiques. Sa tâche est «d'adapter le sens d'un texte à la situation concrète dans laquelle *le message* est transmis». Mais la compréhension et l'interprétation sont aussi un problème de l'existence *totale* de l'homme : par elles se crée une *existence* nouvelle et se *transforment* tous ceux qui participent au processus interprétatif, y compris l'œuvre littéraire.

Palmer réduit à trois les sens du verbe *hermeneuien*: exprimer, expliquer et traduire (dans une langue étrangère); presque les mêmes pour Achtemeier: parler, traduire, interpréter. Mais l'herméneutique dépasse la théorie de l'exégèse, tout en associant celle du signe et de la signification, en recherchant au-delà de l'univocité des textes des arguments en faveur d'une compréhension présente de l'homme, du contexte, de sa détermination géographique, historique, ethnique, sociale. L'édition connue, la plus ancienne, de l'*Odyssée* et de l'*Iliade*, est celle d'Antimaque de Colophon; une autre est due à Pisistrate. Les Grecs voient bien que l'origine de toutes les sciences et de tous les arts se trouve dans ces textes. Solon est d'avis qu'en présence des nombreuses modifications, interpolations et des fragments perdus, la seule solution est le respect des événements décrits. Téléphos rédige une *Rhetorique* d'après Homère, où il se propose de découvrir un sous-sens de la poésie, autrement dit, une allégorie. Théagène et Anaxagore sont préoccupés du sens moral des vers de l'*Iliade*, tandis que d'autres y cherchent les principes de la dialectique. Homère est un visionnaire, dit Dilthey, et cette croyance domine toute l'exégèse de l'œuvre de celui-là.

L'art de l'interprétation prend naissance des nécessités de la philologie et de l'enseignement. Les trois opérations dans l'établissement du texte: *lectio*, *emendatio* et *enarratio*, l'explication des ambiguïtés de construction, l'analyse du contexte, la comparaison des variantes, sont des tâches de la critique textuelle. L'interprétation herméneutique croise la rhétorique de la composition littéraire, vu qu'Aristote, dans sa *Rhétorique*, traite de la décomposition du tout dans ses parties, de l'effet du rythme, de la période et de la métaphore, et, dans la *Poétique*, de la forme intérieure et extérieure, de la nature et du but de la poésie. On attribue à Plutarque un traité sur la poésie d'Homère; Aristophane de Byzance et Aristarque enrichissent l'interprétation des mêmes textes. Varron perpétue la technique de l'édition dans le monde roman; les problèmes philologiques constituent en eux-mêmes un aspect de l'herméneutique.

Pour la première fois, l'Ecole d'Alexandrie réhabilite la signification allégorique du discours. La suggestion d'Aristarque, (analyser du point de vue linguistique les épopées homériques), est suivie par Hipparque de Nicée et par Arato dans l'étude des documents littéraires. La contradiction entre les documents anciens (laïques et religieux) et la compréhension actuelle du texte est toujours annulée par l'interprétation allégorique. C'est ainsi que procèdent dans l'exégèse de la *Bible* Philon d'Alexandrie, San Gustino et Saint Irénée. Le *Cantique des cantiques* et les *Psaumes* ne sont plus acceptés dans un sens strictement théologique.

On peut le remarquer, la tradition herméneutique est «extrêmement hétérogène» Tzvetan Todorov parle plutôt de «pratiques exégètiques» que d'une exégèse proprement dite. Les racines de l'herméneutique se trouvent, d'une part, dans les premiers commentaires des textes homériques et dans l'intérêt des premières générations chrétiennes, pour le rapport existant entre le *Vieux* et le *Nouveau Testament*, et, d'autre part, dans la pensée paulinienne (continuée par Bultmann), dominée par l'idée d'une secrète correspondance entre l'interprétation du *Livre* et celle de la vie. Il est à noter tout d'abord le progrès de l'*explication* à la *compréhension*, de la discipline technique à la gnoséologie («c'est uniquement en nous comparant nous-mêmes aux autres que nous aboutirons à la conscience de notre propre individualité», dira Dilthey). Voir dans l'herméneutique, même dans cette phase de début, uniquement un corpus de règles et de principes, est tout à fait faux; c'est, au contraire, un effort de saisir le sens, effort continué au Moyen Âge avec plus d'insistance sur le côté moral de l'interprétation.

Le Moyen Âge est ouvert à l'esprit libéral, rationaliste, imprégné donc d'hellénisme. Platon et Aristote sont connus, étudiés, commentés, on polémique à leur sujet. La philosophie de cette époque ne se confond pas avec la scolastique (routine, préjugé, obscurantisme, etc.). Les travaux de Jean Scot Erigène sont pénétrés de néo-platonisme; Pierre Abélard est profondément influencé par la théorie aristotélicienne de la connaissance. La pensée grecque pénètre en Occident par intermédiaire arabe et hébreu, Albert le Grand étant le premier à saisir l'importance de la philosophie d'Aristote pour le dogme chrétien. D'ailleurs, l'enseignement même demande une formation universelle, encyclopédique. La grammaire est un cours préparatoire, la rhétorique

devient un *ars dictaminis*, et la philosophie «absorbe» les autres arts. Les arts libéraux représentent le fondement des études universitaires. La rhétorique, la dialectique, la gramaire, l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie et la musique assurent la liaison directe avec l'époque de Platon, de Cicéron et des philologues postérieurs: Aulu-Gelle, Macrobe et Varron. L'œuvre de Quintilien, Donat et Priscillien constitue au Moyen Âge une discipline fondamentale dans toutes les écoles, à côté des *Catégories* d'Aristote. Stephen d'Irsay rappelle que parmi les livres commentés en 1255 à la Faculté des Arts on compte plusieurs textes pseudo-artistotéliciens. Nicole d'Oresme est l'auteur de *Commentaires* des écrits d'Aristote, et, toujours sous l'influence du Stagirite, Alexandre d'Halès (XIIe s.) s'intéresse à l'«universalité de la matière et à la pluralité des formes substantielles». Etienne Gilson, plus encore, croit que «toute l'histoire de la philosophie du XIIIe siècle, si l'on excepte, peut-être, l'importante direction des naturalistes d'Oxford, se confond avec celle des diverses attitudes adoptées vis-à-vis d'Aristote».

Dans un *Art de lire* (XIIe s.), les sciences sont divisées en: *théoriques* (théologie, mathématiques, physique), *pratiques* (morale individuelle, domestique et politique), *mécaniques* (armurerie, navigation, agriculture, tissage, chasse, médecine, théâtre) et *logiques* (grammaire, art de discourir qui, à son tour, comprend la démonstration, la rhétorique et la dialectique). La découverte d'Aristote offre aux penseurs du Moyen Âge «un explication intégrale de l'univers»; elle constitue, autrement dit, le divorce entre la révélation et la raison. Au XIVe siècle, Jean de Jandun proclame, à la suite d'Aristote, «la valeur absolue de la philosophie et la supériorité de la raison sur la foi». La dialectique de Varron résume l'*Organon* d'Aristote; Averroès décrète le droit fondamental de la vérité, *ratio sensata*; Boèce a l'intention de démontrer «l'accord doctrinal» de Platon et d'Aristote à l'aide de méticuleux commentaires de chacun de leurs ouvrages.

Les œuvres des anciens humanistes ont souvent circulé sous forme de compilations, résumés, adaptations. Cassiodore, dans *Institutiones divinarum et secularium lectionum*, emprunte à Donat la grammaire, à Cicéron la rhétorique, à Aristote «les pensées», à Marius Victor «la théorie des syllogismes catégoriques et hypothétiques», à Euclide la géométrie. Isidore de Séville offre,

dans son *Originum sive etymologiarum libri* XX, une sorte de «résumés de lecture«, une sorte d'encyclopédie dans laquelle sont réunis les arts libéraux, des manuels, la religion, etc. Les ouvrages de Bède la Vénérable (VIIIe s.) sont toujours des extraits des œuvres des prédécesseurs. Psellos (XIe s.) compile Platon, tandis que Photios (IXe s.), dans l'ouvrage intitulé *Bibliothèque*, donne les mêmes résumés des traités des philosophes anciens.

Dans ce vaste champ du mouvement humaniste, l'herméneutique, l'étymologie et la technique de l'analyse littéraire ne changent pas, structuralement, leur caractère de sciences pratiques. Boèce écrit *Sur les syllogismes hypothétiques, Sur les syllogismes catégoriques, Sur la division, Sur la définition, Sur les différences topiques*. Isidore de Séville commente le *Vieux* et le *Nouveau Testament*, étant préoccupé de questions grammaticales dans ses *Etymologiae*. Walafried Strabon (IXe s.), poète et compositeur, compose, à l'usage du clergé, une *Glossa ordinata*, servant d'instrument dans le commentaire de *Ecriture;* le procédé en est l'explication, verset après verset, des livres religieux. On a conservé les notes et commentaires d'E. d'Auxerre (IXe s.) sur la traduction que donne Boèce des ouvrages *De Interpretatione* d'Aristote et *De Dialectica* de Saint Augustin. Un exégète des poètes latins, Térence, Juvénal, Prudence et Cato, de la *Genèse* et des *Psaumes* c'est Rémy d'Auxerre (IXe s.). Albom (Xe s.) commente le *Calculus* de Victor d'Aquitaine.

Ces exégèses, commentaires, interprétations prolifèrent dans les conditions d'une âpre dispute pour imposer la dialectique. La philosophie arabe retient Al Kindî (IXe s.), spécialiste et commentateur de l'œuvre d'Aristote. Son contemporain, Yayha ben Adi, traduit aussi de l'œuvre du Stagirite. C'est un contexte favorable à l'expression de l'intelligence humaine; on ne doute pas encore des dogmes, mais on en discute «le détail». «L'esprit philosophique n'est autre chose qu'un esprit scientifique», dit Gustave Lanson. La raison va être employée désormais comme «source autonome» et comme «faculté intermédiaire propre à l'homme». Elle est invoquée dans l'exégèse biblique et fondée théoriquement par Jean Scot Erigène au IXe sieclè: «Toute autorité qui n'est pas appuyée par la vraie raison apparaît infirme; mais la vraie raison, en s'appuyant, fixe et immuable, sur sa propre vertu, n'a besoin d'être renforcée par nulle autorité». La conclusion en est que «l'autorite légitime n'est que la vérité

découverte par le pouvoir de la raison». Pierre de Poitiers doute même des «articles de la foi», en interprétant *la vérité* du texte et non le texte.

Hugues de Saint-Victor attribue à l'*Ecriture* un sens littéral et un autre spirituel; dans la *De Doctrina christiana,* Saint Augustin définit le *signe*: ce qui «en plus de l'impression qu'il apporte au sens nous fait connaître quelque chose de plus», et classifie les signes en *signa naturalia, singa data* et *signus divina data.* Il y a, selon Saint Augustin, *res* et *signum*; le symbole, *signum translata,* a un sens au-delà de sa signification immediate. Thomas d'Aquin souligne la même idée, en parlant de la métaphore. Ces préoccupations théoriques sont générales au Moyen Âge; elles sont directement reliées à une conviction plus ancienne suivant laquelle la forme parfaite est inaccessible, et «la nature, cachée derrière l'apparence visible ou au-dessous d'elle». Transposée aux domaines de l'art, de la littérature et de l'histoire, cette opinion accrédite l'idée que toute interprétation suppose, la sous-division de l'apparence sensibile en significations multiples, chacune d'elles étant „vraie" par rapport à un moment donné» (Gilbert). Au IIe siècle déja, Clément d'Alexandrie distingue quatre significations pour un texte: littérale, morale anagogique et mystique, les mêmes qu'évoque Dante au XIIIe siècle pour l'interprétation de la *Divine Comédie.*

Pour Erigène, «le sens des paroles divines este multiple et infini» et Hugues de Saint-Victor attire l'attention que dans l'*Ecriture,* souvent, «les passages apparemment les plus simples sont en réalité les plus difficiles à comprendre». L'idée suivant laquelle «le visible est l'image de l'invisible Beaute» perd, vers la fin du Moyen Âge, de son caractère de spéculation théologique Elle passe dans la littérature, l'art, l'histoire, comme une théorie cohérente des sens superposés et allégoriques. Le terme de «symboles historiques» se rencontre chez Hugues de Saint-Victor, et Saint Augustin écrit que «l'allégorie ne se trouve pas dans les mots, mais dans les événements historiques». Bède le Vénérable expose, dans *De Schematibus et Tropis,* une théorie du symbolisme de l'*Ecriture,* en distinguant, sous l'influence de Saint Augustin, *allegoria quae factis fit* (l'allégorie dans les faits, le symbolisme des événements historiques) et *allegoria quae verbis fit* (l'allégorie dans les paroles ou les images et les métaphores en poésie).

Moïse Maimonide envisage la philosophie comme indispensable à l'interprétation des livres liturgiques; lui-même, il com-

pare les dogmes religieux aux opinions des philosophes, tout comme Anselme «utilise les règles et les concepts de la dialectique pour prouver les vérités de la foi». Hraban Maure applique la théorie du dualisme du langage à l'explication de la *Bible*, tandis que Scot Erigène en défend le caractère symbolique. Presque tous les savants du Moyen Âge procèdent comme Isidore dans ses *Etymologiae*: la connaissance du réel est expliquée par l'explication du langage — la parole est le symbole de l'objet. Quand l'objet même (la foi) est ignoré dans de telles recherches, le but en est de révéler la beauté-en-soi de la parole et la noblesse du style, ce qui dépasse largement «l'utilitarisme pédagogique», rappelé parfois en rapport avec les préoccupations exégétiques du Moyen Âge. On découvre l'importance du langage même pour la nature humaine, «le langage fonctionnant comme un contexte»; plus précisément, on decouvre l'homme en tant qu'*être linguistique*.

Dans la littérature arabe, Ibn Katīb Quaysar compare des manuscrits grecs, syriens, coptes et arabes, en faisant appel à des connaissances de grammaire et d'étymologie, dans un commentaire de l'*Apocalypse*, daté 1266. D'autres rédigent dictionnaires et éditions critiques des *Evangiles*, en utilisant l'étude comparative des mots dans diverses versions. L'*Introduction à l'herméneutique* de Butrus As-Sadamantī date du XIII[e] siècle ; le principes en sont rendus théoriques pour faciliter le déchiffrement «des intentions cachées» des textes. Le «triomphe de l'individualisme» se fait déja jour; l'unité de l'œuvre fait place à l'inspiration personnelle.

Pendant la *Renaissance*, l'étude philologique et la restauration de la tradition en tant que forme de civilisation continuent ; l'antiquité gréco-latine devient un idéal de l'existence. Une nouvelle conception, dérivée des vieilles préoccupations (médiévales) pour l'érudition et pour la culture du style, c'est *l'art pour l'art*. En même temps «Platon conquiert le monde des humanistes jusque dans les plus hauts milieux ecclésiastiques et universitaires» (Stephen d'Irsay), et Aristote est étudié dans des textes originaux ou dans des traductions. On étudie les arts libéraux en rapport direct avec l'idée d'*homme libre*, de culture de la vertu et de la sagesse. La connaissance de l'arithmétique est nécessaire à la recherche des nombres mystiques et implicitement à la recherche de la *Bible*. La grammaire, la rhétorique et la dialectique sont

nécessaires à la compréhension de la tradition et à la formation de la culture littéraire.

La Renaissance débute donc par une exigence critique et historico-philologique: redonner à l'antiquité sa voix originelle. Autrement dit, éviter le faux et les déformations, refuser l'imitation; la valeur morale des études humanistes recoit une nouvelle signification: sa vertu est un effet de l'exercice, l'éducation et l'interprétation des œuvres géniales du passé constituent «l'instrument idéal de la formation de l'homme complet». L'importance du «réveil de l'Antiquité» consiste donc dans cette confrontation avec une expérience exemplaire. Le pape Nicolas V déclarait qu'il «partageait les deux passions de la Renaissance: les livres et les monuments» (Jakob Burckhardt). Ce que Stephen d'Irsay appele *lecture publique* est un procédé connu au Moyen Âge aussi; il tient aux difficultés mêmes des textes littéraires qui sont plus évidentes à cause de l'obscurcissement de la métaphore et du mot en général («le comparant s'éloigne du comparé»); la perception même devient plus difficile et la distinction des degrés de réalité plus équivoque pour le lecteur à cause de l'indifférence médiévale vis-à-vis de la chronologie. La *lecture publique* signifie ce que Paul Zumthor appelle «l'aspect dramatique» du texte, un fonctionnement *théâtral* (récitant—lecteur et auditeur). Le texte est *représenté*, la voix est «le moyen principal de transmission» (Gadamer définit la lecture comme *jeu*, évidemment sans aucune liaison avec «l'objet auditif» et l'oralité de la culture médiévale).

De l'opposition oralité—écriture et de la relation texte—auditeur la Renaissance va retenir, en vertu de nécessités méthodologiques, l'idée de la confrontation concrète et du dialogue réel de l'œuvre et de l'interprète. Tout contribue à la naissance d'une idée nouvele de l'homme et de ses possibilités spirituelles. La philologie de simple instrument devient vite «le fondement essentiel des études universitaires», opposée souvent à la philosophie chrétienne et aux règles du dogme. En Allemagne, à Erfurt, on lit Sénèque et Cicéron, à côté de Pline et d'Erasme. A Wittemberg, en 1545, à la Faculté des Arts, il y a entre autres un professeur d'hébreu, exégète du *Vieux Testament*, et un autre de grec, interprète d'Homère, d'Hésiode et d'Euripide. Pendant la Renaissance aussi, la critique textuelle s'applique aux termes allégoriques, en désignant souvent, comme au Moyen Âge, l'ensemble des sens *figuré*, *spirituel* et *typique*. Mais dans la pra-

tique courante on oppose à la *lettre* (forme linguistique du texte) le *sens* et la *sentence* (le sens figuré). Boccace, par exemple, insiste sur le caractère allégorique de la poésie, qui enveloppe la vérité dans un très beau vêtement de fiction adéquat, en adoptant, dans les termes d'une mentalité médiévale, l'idée que «la véritable existence se trouve cachée derrière un voile ou un symbole, et que cette véritable existance est occulte et spirituelle».

Olympiodore compare l'imagination à un voile : celui de la fantaisie. L'expression théorique du contenu obscur, occulte de la poésie (Dante, Boccace) trouve son importance dans l'apparition, petit à petit, de l'esprit laïque et dans l'évasion de l'esprit religieux vers les zones périphériques de l'activité intellectuelle. Si les hommes de la Renaissance croient que seule la rectitude de la raison peut aider à percer le voile de l'imagination, au XVII^e siècle, John Toland emploie la même raison pour confirmer et élucider la révélation: «Je crois actuellement que la meilleure méthode de transmettre aux autres la vérité est celle par laquelle l'homme a pu se l'approprier tout seul». On peut remarquer, par conséquent, que l'herméneutique est le vaste champ de la souveraineté de la conscience critique et de l'impact de la tradition culturelle avec les exigences de la pensée historique. Elle est le moyen de récupérer et de restaurer, d'une manière correcte, les valeurs de l'humanisme gréco-latin; elle sera pour les siècles à venir le terrain sur lequel l'experience découvrira sa légalité (seule source des idées) et l'homme une justification de sa subjectivité (seule condition de l'art). John Toland, John Locke et Kant se rencontrent *(Le Classicisme)* dans cette même conviction (acceptée par Spinoza aussi), suivant laquelle, dans le processus de la connaissance, ce qui concorde mieux avec la nature de l'homme c'est l'homme même («avoir le courage, dit Kant, de se servir de sa propre raison».)

Il faut abandonner le préjugé conformément auquel l'autorité de la raison et son effort de s'imposer sont des problèmes exclusifs du XVIII^e siècle; le processus, dont les débuts peuvent être détectés au Moyen Âge déjà, se déroule dans une atmosphère intensément polémique tout au long des XVI^e et XVII^e siècles. Par la redécouverte d'Aristote, la conception de la justice s'enrichit et «l'élaboration d'une science des rapports sociaux» est facilitée. Les facultés des lettres de France inscrivent dans leur programme d'enseignement le commentaire de la morale et de la politique. Guillaume de Conches (XII^e s.), l'adepte de l'atomisme

de Démocrite, polémique avec ceux qui ne croient pas aux forces de la nature et qui acceptent le dogme sans faire appel à l'aide de la raison. Jean de Salisbury (XII^e s.) met sur le même plan le sens, la raison et la foi. Jusqu'au XIII-e siècle, on emploie comme textes fondamentaux pour les commentaires le *De Consolatione* de Boècre, le *De Officiis* et le *De Legibus* de Cicéron, le Timée de Platon et l'*Ethique* d' Aristote. En France, «le règne de la raison» s'épanouit au XVII^e siècle et s'étend, comme en Angleterre ,au XVIII^e siècle tout entier. «Descartes, lit-on dans l'*Histoire de l'esthétique* de Gilbert, décide quant à lui de n'accepter aucune idée comme vraie si elle ne s'impose pas à la raison avec la même évidence qu'il a constatée dans l'intuition de sa propre existence ou si elle ne peut pas être déduite de certitudes et d'axiomes fondamentaux par des enchaînements logiques sûrs». La même idée apparaît chez Spinoza : «C'est uniquement dans la mesure où les hommes vivent gouvernés par la raison qu'ils concordent toujours, nécessairement, par leur nature», et, en d'autres termes, chez John Locke: l'intellect est «la faculté la plus noble de l'âme».

En 1746, dans *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, Batteaux propose «l'imitation de la nature» comme principe de l'interprétation de l'art. Mais pour aboutir à une «auto-conscience de l'esprit», la raison a du être défendue. Grégoire IX interdit aux professeurs de théologie de Paris «de se laisser entraîner dans l'étude des sciences profanes et d'introduire des fictions philosophiques dans l'étude de la *Bible*». Pierre Damien aussi voit la philosophie comme une sorte de «servante de la théologie». Au XVII^e siècle, John Toland croit encore que la déplorable condition du temps consiste dans le fait que «l'homme n'ose pas montrer ouvertement, carrément, ce qu'il pense à propos des sujets divins». Le principe d'Alcuin, plus conciliant: «Rien de ce qui est contraire a la nature ne peut se trouver dans l'*Ecriture*, rien de ce qui est contraire à l'*Ecriture* ne peut se réaliser dans la nature», et dans l'esprit de l'opinion de Pierre Damien, se discute encore. Un théologien du temps d'Erigène croit que «l'univers n'a qu'un sens et que celui-ci est religieux», Erigène lui-même considérant que l'autorité de l'*Ecriture* doit être admise «même lorsque ce qu'elle affirme dépasse la possibilité de notre raison» (bien qu'il accepte pour moyen d'expression de la révélation le symbole). Or, la raison a pour

fonction «l'interprétation et le dépassement des symboles de la révélation».

Le principe d'Anselme: il faut croire pour pouvoir comprendre, est renversé au siècle des Lumières : il faut comprendre pour pouvoir croire. Ce qu'on appelle généralement le *rationalisme chrétien*, la pénétration de la dialectique au sein des spéculations théologiques, marque la voie de la compréhension de l'intellect comme «simple intermédiaire entre la foi et la béatification», à l'acceptation d'une *stratégie* de l'interprétation, autrement dit, de «l'intelligence des mystères» au *Christianisme sans mystères*, comme s'appellera le livre de John Toland en 1696. En 1702, Jacob Perizonius se plaint de ce qu'on vit «à une époque où tout est critiqué et où l'on passe facilement d'une extrême à l'autre, de ce que l'histoire est en crise, de ce que certains acceptent sottement les fables qui l'ont falsifiée, tandis que certains autres lui nient tout contenu». Dans les collèges prime l'étude des langues anciennes; les matières sont présentées, en France, jusqu'au XVIIe siècle, en latin. Le *Cours* de Condillac de 1782 conserve en partie la structure des anciennes herméneutiques orientées vers les problèmes du style et de la langue. Il traite donc de la grammaire, des parties de la pensée, de l'art d'écrire, du tissu du discours et des figures en général, de la naissance et de l'evolution des langues, de leur aspect de méthodes analytiques, des constructions elliptiques, de la narration et de l'ordre des idées, etc.

Vers la même époque, Rollin intitule un chapitre de son ouvrage *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres par rapport à l'esprit et au cœur* (1774-1783), *De l'étude de la langue latine* (difficultés, pronociation, élégance, syntaxe), tout en offrant en d'autres sections, d'après le modèle de Quintilien, des règles pour l'explication des auteurs (rythme, narration, émotion du lecteur, style poétique, etc.). L'explication de texte est, par conséquent, un point essentiel dans les programmes d'enseignement. Elle a lieu dans la *praelectio* formée de cinq parties: *argumentum* (sujet, idée générale du fragment), *explanatio* (déchiffrement du sens à l'aide des synonymes, périphrases, explications), *retorica* (règles de la rhétorique, de la poétique et de la grammaire, applicables au fragment), *eruditio* (connaissances historiques utiles à l'explication du texte) et *latinitas* (qualité de la langue et beauté des expressions).

Le scepticisme, puis les réserves vis-à-vis des écrits de l'Eglise non seulement multiplient les interprétations, mais créent aussi des situations paradoxales dans lesquelles le dogme est défendu et expliqué à l'aide des données de la science objective. C'est un moment-limite de la théologie devant l'expansion «de la raison agressive», comme la définit Paul Hazard. En 1726 paraît, sous le titre *La Théologie physique*, le traité de l'Anglais Derham, en traduction française, suivi de *La Théologie astronomique* du même auteur; *La Théologie de l'eau* de Fabrice est suivie de *La Théologie des insectes* de Lesse. Fontenelle compare «la foi des Anciens à l'immutabilité des corps célestes» (Cassirer). *Telluris sacra theoria* (1680) et *Archaeologia philosophica* de Thomas Burnet essaient de conférer une valeur objective au mythe de la création biblique «en se réfugiant dans linterprétation allégorique pour corriger toute la chronologie biblique». Les sept journées sont remplacées par des periodes de temps imposées par «les découvertes empiriques». Spinoza écrit un *Tractatus theologico-politicus*, Hugo de Groot (Grotius) écrit *Annotationis* et Semler un *Traité de la libre recherche du Canon* (1771); tous ces ouvrages notent ce nouvel idéal de la connaissance, commun aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Le principe du siècle des Lumières: «renoncer à tout pour réexaminer tout» était connu bien avant déjà. *Critica sacra* de Capella, ou *Critica sacra* d'Auguste Pfeifer (1688) sont autant d'arguments démontrant que dans un domaine généralement considéré conservateur, celui de l'herméneutique biblique, l'esprit critique n'a été moins important que dans d'autres domaines.

Le point culminant, au XVII-^e^ siècle, de cette critique historique des écrits religieux c'est l'*Histoire critique du Vieux Testament* (1678) de Richard Simon, auquel Paul Hazard, dans sa *Crise de la conscience européenne*, dédie tout un chapitre. L'ouvrage se trouve dans les bibliothèques roumaines, a donc été connu et lu (nous en avons consulté une édition de 1680). Un *Avertissement* attire l'attention du lecteur qu'il s'agit là d'une *œuvre critique*, réalisée dans une liberté d'opinion extraordinaire. Elle contient «une infinité de remarques», des points de vue nouveaux et originaux. En même temps, en Angleterre, paraît l'*Histoire chronologique des Egyptiens* de Marsham, qui démontre que toute la religion de Moïse et des Hébreux est empruntée aux Egyptiens (en 1672, la publication de ce livre en

Angleterre est interdite ; une édition va paraître en Allemagne en 1676).

L'herméneutique joue un rôle essentiel dans l'effort des XVII^e et XVIII^e siècles d'établir «une histoire, fidèle des phénomènes» et de démontrer la vérité de l'existence par «la crédibilite accordée à la raison» Tout en s'exerçant sur des textes profanes ou sacrés, elle «apprendra l'usage correct de la raison dans la compréhension de la tradition» (H.-G. Gadamer). Et si «pour la première fois la critique atteint à sa pureté, à sa rigueur autonome, avec Richard Simon» (P. Hazard), l'esprit scientifique et philosophique du XVII^e siècle s'impose aussi grâce au grand humaniste D. Cantemir. Dans son *Divan*, l'action de la religion est commentée dans un sens éthique plutôt que dans le sens chrétien du miracle, du mystère et de la révélation. On reconnaît au savant roumain «l'humour dialectique» et la capacité „d'additionner les abstractions" : mélange de citations des ouvrages sacrés et de Sénèque, Aristote, Cicéron et Epictète. Cantemir se préoccupe du thème des mystères, mais celui-ci se rencontre aussi dans l'ouvrage cité de John Toland, *Le Christianisme sans mystères* (1696), paru deux ans seulement avant le *Divan* (1698) et dans le *De indice et norma controversiarum fidei* (1644) de Joachim Stegman. Aux Pays Bas, à cette epoque, vivaient Descartes, Spinoza et Andrej Wiszowaty ce dernier auteur de deux ouvrages fondamentaux : *Religio rationalis* et *Stimuli virtutum* (ce dernier traduit intégralement par Cantemir dans le Livre III du *Divan).* Que visait-on par l'interprétation de ce problème central du christianisme ? Nous l'apprenons d'Andrej Wiszowaty, l'inspirateur, sous beaucoup d'aspects, de John Toland et de Cantemir: une religion «sans obscurité et sans ombre; une religion dans laquelle on ne croit rien parce qu'on voit tout».

Dans le grand débat des XVII^e—XVIII^e siècles — raison/révélation —, la raison n'est pas envisagée comme manifestation de l'utile, mais comme source de la vérité, indépendante et créatrice. Dans cette ferveur de l'interrogation, de l'exégèse, de la recherche du *sens* prend naissance aussi la nouvelle orientation herméneutique: l'ideal de l'éducation et de l'érudition est de plus en plus souvent remplacé par celui de l'analyse.

L'histoire littéraire roumaine et les *Herméneutiques roumaines* vont illustrer cette présence originale de la discipline dans la civilisation et la culture européenes durant plusieurs siècle (dans l'espace autochtone la recherche se fonde surtout sur des

textes manuscrits pour la première fois *intégralement* valorisés). La pénétration de la langue grecque aux Pays Roumains (avant le XVIIe siècle) est très importante pour la connaissance de l'humanisme gréco-latin. Vers 1646-1651 Ligaridis enseigne à l'Ecole gréco-latine de Tîrgoviște la logique et la rhétorique en grec et en latin. A l'Academie princière de Jassy (fondée au début du XVIIIe siècle) on lit et on interprète des textes de Cato, Esope *(Fables)*, Xénophon, Théophraste *(Caractéres)*, Hésiode, Plutarque *(Vies parallèles)*, Lucien de Samosate, Démosthène, Pindare, Euripide, Aristophane, Hérodote, Thucydide, Isocrate et Quintilien. A l'Académie de Saint-Sava (Bucarest) il y a des éditions bilingues de l'œuvre d'Aristote. Les élèves utilisent la *Grammaire* d'Alexandre Mavrocordato à côté de celle de Lascaris, dont on conserve l'édition de 1540. Sevastos Kiminitis commente en 1702 le Livre IV de la *Métaphysique* d'Aristote, Georges Chrysogon enseigne le Livre II du même ouvrage, selon l'interprétation de Corydalée. Le programme d'enseignement contient d'autres interprétations d'Hésiode, d'Euripide *(Hecube)*, d'Aristophane *(Plutos)*. En Grèce, vers le milieu du XVIIIe siècle, les matières n'en diffèrent point. On y explique toute l'*Odyssée* d'Homère et on y commente les ouvrages des poètes tragiques. Adamantis Caray accompagne ses éditions des auteurs grecs, de notes philologiques et de prolégomènes. C'est toujours à l'Académie de Saint-Sava qu'on étudie les *Discours* d'Isocrate, les *Dialogues des morts* de Lucien, les discours de Démosthène, Jean Damascène, Grégoire le Théologien et Jean Chrysostome. Manase Eliade enseigne de 1765 à 1767 l'*Iliade*; on en rencontre des traductions des chants I—IV dans des manuscrits, à côté d'autres commentaires.

L'atmosphère est propice aux études littéraires, à l'assimilation de la tradition humaniste, à l'interprétation de l'héritage spirituel, aux traductions. La lecture n'est plus un acte dû au hasard, elle est contrôlée, commentée, dirigée vers un objectif esthétique et moral; *Pourquoi faut-il lire des livres ? (De ce să cuvine a citi cărți ?)* est une question qui, par sa signification, dépasse l'époque où elle a été posée. La réponse peut être lue dans une *Herméneutique* de 1829. Adolf Hennig inaugure à Jassy, en 1840, un cabinet de lecture. Au Séminaire Veniamin, pendant l'année scolaire 1843—1844, on propose l'*Herméneutique (Ermineutica)*, Ière et IIe parties, le contexte y inclus. Expliquer est une manière de saisir la vérité, le livre — une hy-

pothèse confirmée par notre propre sensibilité. De «quels livres lire ?», le passage vers »comment lire ?« marque le progrès vers une théorie proprement dite de la lecture (évidente dans la *Philosophie de la parole* de Heinecius, traduite en roumain en 1829).

Dans l'herméneutique, il ne faut pas chercher à tout prix l'originalité (la situation en est similaire en rhétorique): on emprunte presque tout à Aristote, Cicéron et Quintilien. Les ouvrages roumains véhiculent aussi des idées généralement acceptées mais très importantes dans la formation de la conscience théorique de la littérature même, au XIX^{e} siècle. Presque tous commencent par offrir une explication à la *Difficulté de comprendre (Greutatea de a înţelege).* Les circonstances qu'on doit connaître sont: la langue dans laquelle l'auteur a écrit, «l'état politique, religieux et domestique» de celui- ci, «l'état du livre se trouvant dans nos mains». Basile Ianoviciu propuse même, en 1878, une definition de la critique verbale. Dans un sens très large, l'interprétation serait *traduction* (n'est-ce pas cela aussi une réorganisation et une restructuration du texte ?), explication, exposition (sens rencontrés au cours de l'activité pratique de l'enseignement) Mais dans une *Herméneutique* de 1844 on distingue plus clairement entre l'exégèse proprement dite et la démarche théorique : la première n'est que «le travail» de l'interprète traitant de la recherche, de la découverte et de l'argumentation du sens d'un livre, d'après les règles de la science, et non la science même, ce qui correspond à d'autres sous-divisions de l'herméneutique : *générale* et *particulière.* La grammaire, la rhétorique, la critique, la logique, la philosophie naturelle et l'histoire sont considérées comme sources de la théorie.

Pour presque tous les auteurs «l'herméneutique est la science qui expose les lois et les règles que l'on doit observer pour trouver le véritable sens d'un écrit ou d'une parole et sa communication aux autres». C'est Schleiermacher qui établit théoriquement la nécessité de remplacer l'interprétation grammaticale par l'interprétation psychologique, la «succession» des pensées par la «re-création de l'acte créateur». Cette idée peut se retrouver dans le *Manuel d'herméneutique* de I. Scriban: «Généralement, il faut le dire, l'herméneutique a un caractère psychologique, pénètre plus profondément les secrets de l'âme humaine..., car pour aboutir à la compréhension d'un texte, elle prend en considèration les profondeurs de l'âme de l'auteur qui l'a rédigée». Tzvetan Todorov voit dans les *Tropes* de Dumarsais «le premier ouvrage de

sémantique», et y envisage comparativement les sous-divisions du sens littéral et du sens spirituel dans plusieurs textes de Fontanier, Bonnot et Beauzée. Nous avons procédé de la même manière pour les herméneutiques roumaines, en prenant pour termes de comparaison les œuvres des autorités reconnues: Dumarsais *(Les Tropes)* et Fontanier *(Les Figures du langage)*; nous avons pu réaliser de la sorte une étude approfondie de l'héritage de notre théorie littéraire.

Sans doute la substance des herméneutiques roumaines est-elle connue; les idées n'en sont pas nouvelles; ce qui est nouveau c'est la conscience même du nouvel idéal d'interprétation historico-littéraire. On pourrait moins y chercher une filiation des idées (ce serait inutile et insidieux), qu'enregistrer les ouvrages consultés, lus, leur circulation et leur présence dans nos bibliothèques, en reconstituant le plus fidèlement possible le contexte culturel de ces préoccupations herméneutiques *(Modèles et* exemples). I. Scriban, dans son *Manuel d'herméneutique biblique* (1911), nous donne une liste bibliographique où l'on peut lire: Ludwig Lemme, *Theologische Enzyklopädie nebst Hermeneutik* (1909), Chauvin, *Leçon d'introduction générale aux Divines Ecritures* (1904), Zapletal, *Hermeneutica biblica* (1908), Johann Mader, *Kompendium der biblische Hermeneutik* (1898), Reitmayer, *Lehrbuch der biblischen Hermeneutik* (1874), Terry, *Biblical Hermeneutics* (New York, 1883), Janssens, *Hermeneutica sacra (1908).* On ajoute à ces titres, dans la préface de la deuxième édition de 1922 : Thomas Hartwel Horne, *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Scriptures* (Londres, 1825), Rudolph Cornely, *Historicae et criticae* (Paris, 1885), Francis E. Gigot, *Introduction to the Study of the Holy Scriptures* (1900), etc. Justin Suciu, dans son *Herméneutique biblique* (1933), cite François Xavier Patritus, Josephus Lesar, Lazare Pope, Padovani, Franz Hilber, etc. Filaret Scriban et C. Chiricesco, le premier dans son *Herméneutique sacrée (Sfinţita ermineutică*, 1856), le second dans son *Herméneutique biblique* (1895), enregistrent, presque exhaustivement, la bibliographie «des origines et des buts» de la discipline.

Bien qu'intitulées «bibliques», les herméneutiques roumaines ne traitent que des problèmes qui sont connus. Il n'y a pas de différences essentielles, par exemple, dans la manière de traiter les tropes ou le sens, par rapport aux ouvrages classiques de Dumarsais ou Fontanier. «L'expérience dans sa réalité concrète,

dit Dilthey, devient cohérente par la catégorie du sens». Or, l'expérience herméneutique, quelle que soit sa nature, est en dernier lieu une expérience du sens. Rudolf Cornely, dans ses *Historicae et criticae introductionis in libris V. T.* (Paris, 1896), fait l'éloge de l'*Histoire critique du Vieux Testament* et de son auteur, Richard Simon; Auguste Pfeifer, dans sa *Critica sacra* (1688) distingue (parmi les premiers et beaucoup avant Schleiermacher et Dilthey) entre la *forme extérieure* et la *forme intérieure* du texte littéraire (biblique), en exerçant son esprit analytique sur les notions d'examen critique et d'authenticité. Mais, en général, le sens ne peut être discuté en dehors des structures rhétoriques *(L'Herméneutique: le texte et le contexte de la critique)*; les formules dans lesquelles Schleiermacher fixe les objectifs essentiels de l'herméneutique: l'unité du style, l'individualité de la langue, la personnalité de la composition, sont en général des questions de la rhétorique et l'on peut les retrouver, par exemple, chez Facius Illyricus, *De tropis et schematibus sacrarum literarum*, aussi bien que chez Rollin, dans *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres* (1720-1728).

Les questions auxquelles Lanson se propose de répondre dans ses *Essais de méthode critique et histoire littéraire* sont, d'autre part, des séries d'opérations herméneutiques: «1. Le texte est-il authentique? N'est-il pas faussement attribué ou complètement apocryphe? 2. Est-ce le texte pur et complet, sans altérations ni mutilations? 3. Quelle est la date du texte? La date de l'élaboration du texte intéresse dans la même mesure que la date de sa publication. La date des parties, non seulement en grandes lignes celle de l'ensemble. 4. Comment le texte s'est-il modifié depuis l'édition princeps jusqu'à la dernière édition d'auteur?», etc. Exégèse élémentaire, collationnement, établissement des versions, explication des ambiguïtés de construction et des sources inconnues, sont autant de recherches comparatistes qui passent rapidement dans le domaine de la critique et de l'histoire littéraires. Les interférences sont évidentes déjà dans les premières éditions des textes homériques ou dans les commentaires de Vergile par Servius. Une nouvelle stratégie de la lecture s'esquisse, où l'essentiel est la réalité *intégrale* du texte (réalité linguistique, sociale, historique et esthétique). Au XVIe siècle déjà, l'herméneutique est associée à la grammaire, à la rhétorique et à la poétique, prenant place, après l'«accroissement du scepticisme, la destruction de l'autorité et des règles», dans

le cadre plus large du droit de critique que les siècles à venir allaient imposer.

Dans le *Defense of the English Bible*, Fulke accorde à l'herméneutique cinq sens applicables en général à toute démarche critico-littéraire: 1. l'exposition et l'analyse des auteurs; 2. le temps qui offre parfois des arguments à une interprétation exacte; 3. la rédaction correcte et l'édition des auteurs; 4. le dossier critique et le jugement des auteurs; 5. la syntaxe et la mentalité des études. La structure et l'historicité sont des opérations herméneutiques complémentaires, mais nullement contradictoires («le sens est la substance du contexte», Palmer, *Hermeneutics*). Un contexte s'identifie, surtout dans les orientations herméneutiques contemporaines, avec le langage et avec la «productivité» du signe linquistique ; pour Gadamer, «la vision du langage est une vision du monde» *(Vérité et méthode)*. Mais l'herméneutique contemporaine n'est unitaire ni du point de vue des méthodologies, ni de celui des résultats pratiques *(Jugements contemporains)*. Richard Palmer la confine dans deux grandes traditions: Schleiermacher—Dilthey et Heidegger. C'est dans ce contexte qu'on parle de Rudolf Bultmann et de son projet de démystifier le *Nouveau Testament*. La plupart des contributions actuelles ont pour point de départ soit l'herméneutique philosophique de Dilthey, soit les interrogations ontologiques de Heidegger. P. Achtemeier les inclut tous les deux à côté de Schleiermacher et Bultmann, dans l'herméneutique théologique, dans son ouvrage pragmatique *An Introduction to the New Hermeneutics*. Paul Ricœur *(Le Conflit des interprétations, 1969)* essaie de réaliser «ce qu'on pourrait appeler la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique». A la manière de Heidegger, on propose donc une ontologie de la compréhension, on propose de la «comprendre non plus comme un mode de connaissance mais comme un mode d'être». On accorde une attention à part à Dilthey, dont l'œuvre, véritable plaque tournante de l'herméneutique actuelle, est analysée dans toutes ses articulations, comme Derrida a procédé avec l'œuvre de Rousseau, dans son effort de fonder une science générale de l'écriture. Généralement parlant, toute compréhension est interprétation, acceptation d'une expérience *intérieure*, démarche de l'individuel vers un haut niveau de généralité, «articulation du langage et du monde». L'explication en est que c'est uniquement dans le langage que l'essence humaine trouve son expres-

sion totale, exhaustive, et objectivement comprise; l'herméneutique a survécu grâce justement à sa capacité de mettre en évidence la totalité de l'horizon des problèmes de la vie.

Dilthey réduit l'objet de l'herméneutique aux productions humaines enregistrées par écrit. Réduit, c'est une manière de parler, car c'est là une intuition extraordinaire: dans les écrits, la tradition est simultanée à tout temps présent (Gadamer). Les chapitres portant sur l'*Art d'écrire* dans les vieilles rhétoriques doivent donc être considérés moins comme un problème de style, que comme un problème d'herméneutique (idée subtextuelle dans l'esquisse d'histoire de l'herméneutique proposée par Dilthey). L'opinion courante veut que la discipline même se trouve dans un moment de crise. La phénoménologie transcendantale de Heidegger n'a pas répondu aux problèmes très graves de l'homme contemporain, n'a pas réussi, autrement dit, à offrir «une élaboration concrète du problème de l'Etre». La tentative de Gadamer de philosopher *dans l'histoire* «sans trahir l'historicité même de la pensée philosophique» se perd elle-même dans l'effort de rendre théorique la compréhension, au-delà des conditions et des limites de notre connaissance.

Il est plus difficile de marquer les limites et la nature d'une herméneutique littéraire contemporaine en général, le terme en étant employé avec une liberté exagérée, tout comme, d'ailleurs, en sociologie ou dans les sciences sociales. Richard Palmer a bien saisi cette situation et il propose une solution plus spectaculaire qu'efficiente. Après *A Hermeneutical Manifesto to American Literary Interpretation*, il établ non moins de *Thirty Theses on Interpretation*, empruntées d'ailleurs à Gadamer et à Heidegger (l'expérience herméneutique est «foncièrement historique», le langage est un *médium*, l'esthétique est absorbée dans l'herméneutique, la compréhension comme «mode fondamental d'exister au monde», l'idée comme «fiction réflexive», etc.). Il est intéressant de suivre la naissance du concept même de texte sur le terrain de l'herméneutique *(Grammaire du texte)*. Pour Dilthey, ce concept est encore assez confus: témoignages conservés par écrit, manifestations vitales conservées durablement, etc. Emile Egger, dans son *Essai sur l'histoire de la critique*, cherche les commencements de l'interprétation dans les concours des rhapsodes et des poètes dramatiques, dans des comédies, satires et poèmes homériques.

Avant d'être *critique*, l'exégèse a été *grammaire*, divisée d'après Quintilien en deux branches: «la science de l'expression correcte et le commentaire des poètes». Le commentateur avait besoin, en dehors des connaissances philologiques et littéraires, d'informations dans les domaines de la musique, des sciences naturelles, de l'astrologie, etc. Au Moyen Âge, les grammairiens étaient surnommés «poetarum iudices»; Evrard l'Allemand confondait la grammaire avec l'étude stylistique du texte, Raban Maure considérait l'explication des auteurs comme la plus importante. L'équivalent latin du mot *grammatica* était *litteratura*. Dans la France médiévale on comprenait par grammaire «l'étude des écrivains anciens et médiévaux» (vers la fin du XII^e^ siècle paraissent les premières *grammaires en vers*. L'objet de la lecture a longtemps été une question d'élocution des mots, et Novalis encore se demandait si «le pouvoir des verbes» représente un art du déchiffrement. Le livre de Legouvé, *La Lecture en action* (supplément d'un autre, *L'Art de la lecture*), traite, entre autres, des «petits points» («ils aident à exprimer l'inexprimable»). Dans un *Petit traité de lecture à haute voix*, l'attention est retenue par «la partie technique de la lecture»: voix, prononciation, sons et mots (c'était la *Lecture comme moyen de critique*). Toujours à des questions de *grammaire* se trouve être réduite la lecture dans le *Petit traité de lecture et d'élocution* (1883) de Fred. Descamp (sons, voyelles, accent, ton, quantité, semivoyelles et timbre).

La découverte de la nature symbolique du texte a naturellement traversé la phase de la nature symbolique du langage et de la nature linguistique du symbole. Avant d'aboutir à l'interprétation proprement dite, on dressait des inventaires, on reconnaissait les modèles qu'on étudiait et qu'on analysait dans leur structure et dans leur spécificité. Le texte a longtemps été plutôt une question de désir que d'existence: c'était l'idéal du soi-disant archétype, du modèle originel. C'est pourquoi commenter a aussi signifié parfois ajouter, compléter, continuer (voir Albert le Grand et Aristote). On tentait donc de récrire une histoire idéale du texte même. La règle de l'explication du tout par la partie et de la partie par le tout a établi aussi les premières «séquences minimales» où c'était le sens multiple qui primait le *pattern*. C'était désormais au seul «plaisir œdipien» (R. Barthes) de l'interprète de décider.

VIII BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

1 Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic.* The Westminster Press, Philadelphia, f. a.

2 Joannes Hep. Albert, *Institutiones Hermeneuticae,* Pestini, 1817.

3 *American Criticism in the Post Structuralist Age.* Michigan Studies in the Humanities, University of Michigan, 1981.

4 Aristotel, *Organon* I. Despre interpretare. Traducere și introducere de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1975.

5 J. W. H. Atkins, *English Literary Criticism. The Medieval Phase,* Peter Smith, New York, 1952.

6 Butrus As-Sadamantī, *Introduction sur l'Herméneutique.* Édition critique avec introduction et traduction par dr. P. Van Den Akker, Dar-El-Machreq, Éditions Beyrouth, 1972.

7 Zigmunt Baumann, *Hermeneutics and Social Science,* Columbia University Press, New York, 1978.

8 Jean Bayet, *Literatura latină.* În românește de Gabriela Creția. Traducerea versurilor de Petre Stati. Studiu introductiv de Mihai Nichita, Editura Univers, București, 1972.

9 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique,* London, 1980.

10 Jean Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français au Moyen Âge,* Slatkine *Reprints,* Genève, 1967

11 Alla Bozarth-Campbell, *The Word's Body,* The University of Alabama Press, University Alabama, 1979.

12 Vincent P. Branick, *An Ontology of Understanding. Karl Rahner's Metaphysics of Knowledge in the Context of Modern German Hermeneutics,* Marianist, Communications Center, Saint Louis, Missouri, 1974.

13 Michel Bréal, *Essai de sémantique* (science des significations), Paris, 1897.

14 Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Âge*, Éditions Albin Michel, Paris, 1971.
15 Louis Bréhier, *La civilisation byzantine*, Éiditions Albin Michel, Paris, 1970.
16 Ferdinand Brunetière, *Evoluția criticii de la Renaștere pînă în prezent*. Traducere de Agnes Valentin. Studiu introductiv de Mircea Martin, Editura enciclopedică română, București, 1972.
17 Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*. I. De Boèce à *Jean Scot Érigène, II. L'époque romane, III Le XIIIe siècle*, Brugge, 1946.
18 Felix Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Societé d'édition „Les Belles Lettres", 1956.
19 *Bultmann et la mort de Dieu*. Présentation, choix, de textes, biographies, bibliographie par André Malet, Éditions Seghers, Paris, 1968.
20 Jakob Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, Vol. I-II, traducere de Nicolae Balotă și Gh. Ciorogariu. Prefață, tabele cronologice și indici de Nicolae Balotă, E.P.L., București, 1969.
21 Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, Editura Academiei, București, 1971.
22 Albert Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*. Un commentaire de «Sein und Zeit», Éditions Universitaires, Paris, 1962.
23 Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Éditions du Seuil, Paris, 1977.
24 Const. Chiricescu, *Ermeneutica biblică*, București, 1895.
25 Niels Egmont Christensen, *On the Nature of Meanings*. A Philosophical Analysis, Munksgaard, Copenhagen, 1961.
26 Joannes Clericus, *Ars critica*, editio secunda auctior et emendatior, Volumen primum, Amstelaedami, 1700.
27 Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Introduction et notes par Monique et François Hincker, Éditions sociales, Paris, 1966 (se reproduce ediția din 1793).
28 Rudolph Cornely, *Historicae et criticae introductiones in libros V. T. libros sacros*, Compendium theologiae auditoribus accomodatum, Paris, 1896.
29 Benedetto Croce, *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală*. Teorie și istorie. Traducere de Dumitru

Trancă. Studiu introductiv de Nina Façon, Editura Univers, București, 1971.
30 Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin.* În românește de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duțu, Editura Univers, București, 1970.
31 Jacques Derrida, *De la grammatologie,* Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, Collection *Critique.*
32 Fred Descamp, *Petit traité de lecture et d'élocution,* Bruxelles, 1883.
33 W. Dilthey,*Ermeneutica e religione a cura di Gianfranco Morra,* Edizioni scolastiche pàtron, Bologna, 1970.
34 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* I Band, 1923, II Band, 1923; III Band, 1927 ; IV Band, 1925 ; V Band, 1924 ; VI Band, 1924, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin.
35 W. Dilthey, *Selected Writings.* Edited, translated and introduced by H. P. Rickman Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
36 Arhimandritul Dionisie, *Prescurtare de ermeneutică sacră,* București, 1851.
37 Dumarsais, *Les tropes.* Avec un commentaire raisonné par M. Fontanier, Tomes I-II, Paris, 1818 (reeditare : Dumarsais-Fontanier, *Les tropes,* publié avec une introduction de M. Gérard Genette, Slatkine Reprints, Genève, 1967).
38 Émile Egger, *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs.* Troisième édition, Paris, 1887.
39 *Ermeneutica,* Biblioteca Academiei R. S. România, București, Ms. rom. 4363.
40 *Ermineutică,* 1855, Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu", Iași, Ms. rom. 66.
41 *Essays on Explanation and Understanding.* Edited by Juha Manheinen and Raimo Tuomela, Boston, 1976.
42 J. B. Fages, *Comprendre le structuralisme,* Édouard Privat, éditeur, 1967.
43 Edmond Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècles,* Paris, 1923.
44 *Filosofia cuvîntului și a năravurilor adecă Loghica și Itica elementare,* cărora se pune înainte *Istoria filosoficească,* scrise întîi latinește de lăudatul profesor Ioan Gotlieb Ainechie, fiind în catedra filosofică din Alla. Apoi traduse în limba elinească de Dumnealui Marele Ban Grigore Brâncoveanul, iar acum în limba românească de Eufrosin Poteca,

în Buda, în crăiasca tipografie a Universitatei Ungariei, 1829.
45 Vasile Florescu, *Conceptul de literatură veche*, Editura Științifică, București, 1968.
46 Pierre Fontanier, *Figurile limbajului*. Editura Univers, București, 1977.
47 Michel Foucault, *Les mots et les choses* — une archéologie des sciences humaines, Éditions Gallimard, Paris, 1966.
48 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. Translated, and edited by David E. Linge, University of California Press, 1977.
49 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, The Seabury, New York, 1975.
50 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Éditions du Seuil, Paris, 1976.
51 Helen Gardner, *The Limits of Literary Criticism*, London, 1956.
52 Eugenio Garin, *Educazione umanistica in Italia*, Editori Laterza, Bari, 1971.
53 Eugenio Garin, *La cultura del Rinascimento*, Editori Laterza, 1973.
54 Eugenio Garin, *Medioevo e rinascimento*. Studi e richerche, Editori Laterza, Roma-Bari, 1973.
55 Gérard Genette, *Figuri*. Selecție, traducere și prefață de Angela Ioan [și] Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1978.
56 Katharine Everett Gilbert, Helmut Kuhn, *Istoria esteticii*. Ediție revăzută și adăugită. În românește de Sorin Mărculescu, Editura Meridiane, București, 1972.
57 Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921.
58 Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*. I de Scot Érigène à S. Bonaventure II De S. Thomas D'Aquin à G. d'Occam, Paris, 1922.
59 Algirdas Julien Greimas, *Despre sens*. Eseuri semiotice. Text tradus și prefață de Maria Carpov, Editura Univers, București, 1975.
60 Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*. Phénoménologie et herméneutique. Collection dirigée par Paul Ricœur et Dorrian Tiffeneau, Éditions du Centre National de la recherche scientifique, Paris, 1977.

61 Elena Grigoriu, *Istoricul Academiei Domnești de la Sf. Sava.* (Contribuții documentare), Editura didactică și pedagogică, București, 1978.
62 Norbert Groeben, *Psihologia literaturii.* Știința literaturii între hermeneutică și empirizare. Traducere de Gabriel Liiceanu și Suzana Mihalescu. Prefața de Gabriel Liiceanu, Editura Univers, București, 1978.
63 C. I. Gulian, *Structura și sensul culturii,* Editura politică, București, 1980.
64 Istvan Hajnal, *L'enseignement de l'écriture aux Universités médiévales.* Deuxième édition, revue, corrigée et augmentée des manuscrits posthumes de l'auteur avec un album de facsimiles par László Mezey, Budapest, 1959.
65 Bo Hanson, *Application of Rules in New Situation. A Hermeneutical Study,* C. W. K. Gleerup Lund, 1977.
66 Stephanus Hayd, *Introductio hermeneutica in sacros novitestamentibus ad usum suorum auditorum,* Vindobonnae, 1777.
67 Paul Hazard, *Criza conștiinței europene* (1690-1715). Prefața [de] Romul Munteanu, Editura Univers, București, 1973.
68 Paul Hazard, *La crise de la conscience européene* (1680-1715), tomes I-II, Paris, 1935.
69 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului.* Traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965.
70 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de estetică.* Traducere de D. D. Roșca, vol. I-II, Editura Academiei, București, 1966.
71 Martin Heidegger, *Being and Time.* Translated by John Macquarie and Edward Robinson, S. C. M. Press, London, 1962.
72 Martin Heidegger, *Questions* I. Traduit de l'allemand par Henry Corbin, Roger Mounier, Alphonse de Waclhens, Walter Biemel, Gérard Granel, André Préau, Gallimard, 1968.
73 Émile Hennequin, *La critique scientifique,* Paris, Librairie académique Didier, Perrin et Cie, Libraires-Éditeurs, 1888.
74 Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding,* London, 1971.
75 Maxim Herman, *Histoire de la littérature polonaise* (des origines à 1961), Paris, 1963.
76 *Hermeneutica,* Blaj, 1844, Biblioteca Academiei R. S. România, Filiala Cluj-Napoca, Ms. rom. 366.

77 *L'Herméneutique de la liberté religieuse.* Actes du Colloque organisé par le Centre International d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome. Rome 7-12 Janvier, 1968, aux soins de Enrico Castelli, Aubier, Éditions Montaigne, 1968.
78 *Herméneutique et eschatologie.* Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome. Rome, 5-11 Janvier, 1971, aux soins de Enrico Castelli, Aubier, Éditions Montaigne, 1971.
79 E. D. Hirsh, *The Aims of Interpretation.* University of Chicago Press, 1976.
80 E. D. Hirsh, Jr., *Validity in Interpretation,* New Haven and London Yale University Press, 1967.
81 Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură.* Alchimie a limbii și artă combinatorie esoterică. Contribuții la literatura comparată europeană. În românește de Herta Spuhn. Prefață de Nicolae Balotă, Editura Univers, București, 1977.
82 Thomas Hartwell Horne, *Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures,* Fifth edition, Volume II, London, 1825.
83 David Conzes Hoy, *The Critical Circle,* University California Press, 1978.
84 Johan Huizinga, *Homo ludens.* Încercare de determinare a elementului ludic al culturii. Traducere din limba olandeză de H. R. Radian. Prefață de Gabriel Liiceanu, Editura Univers, București, 1977.
85 Vasile Ianoviciu, *Critica verbală sau critica textului,* Cernăuți, 1878.
86 Vasile Ianoviciu, *Ermineutica biblică generală,* Viena, 1868.
87 Vigilio Inama, *Filologia clasica e latina,* Milano, 1894.
88 *Interpretative Social Science* A. Reader. Edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan, University of California Press, 1979.
89 Stephen d'Irsay, *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours.* Tome I. Moyen Âge et Renaissance, Paris, 1933 ; Tome II. Du XVIe siècle à 1860, Paris, 1935, Éditions Auguste Picard.
90 J. H. Janssens, *Hermeneutica sacra seu Introductio in omnes et singulos libros sacros veteris ac novi foederis,* Paris, 1854.
91 Georges de Lagardes, *La naissance de l'esprit laïque au dé-*

clin du Moyen Âge I. Bilan du XIIIème siècle II. Secteur social de la scolastique, Paris, 1956.
92 Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française*, Paris, 1895.
93 Gustave Lanson, *Încercări de metodă critică și istorie literară*. În românește de Mariana Dimov. Prefață de Paul Cornea, Editura Univers, București, 1974.
94 Ernest Legouvé, *L'art de la lecture*, Paris, f. a.
95 Ernest Legouvé, *La lecture en action*, septième édition, Paris, f. a.
96 David Edward Linge, *Historicity and Hermeneutic*. A Study of Contemporary Hermeneutical Theory, Nashville, Tennessee, 1969.
97 Henry de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Tomes I-II, Éditions Montaigne, 1959.
98 Michael Maittaire, *The English Grammar or An Essay on the Art of Grammar*, London, 1712.
99 Adrian Marino, *Critica ideilor literare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974.
100 Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
101 M. Marmontel, *Eléments de littérature*, dans *Oeuvres complètes*, II. Édition revue et corrigée par l'auteur, Paris, 1787.
102 Henri Irénée Marrou, *Sain Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1937.
103 Joseph Julian Monsperger, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Pars II, Vindebonae, 1777.
104 Josep Julian Monsperger, *Institutiones hermeneuticae*. Pars I-II. Editio altera emendata et aucta, Vindebonae, 1784.
105 Johan Nordström, *Moyen Âge et Renaissance*. Essai historique, Slatkine-Reprints, Genève, 1977.
106 Jean Onimus, *La communication littéraire*. Culture et savoir. Desclée de Brouwer, 1970.
107 Joseph Owens, *An Interpretation of Existence*. The Bruce Publishing Company, 1968.
108 Richard E. Palmer, *Hermeneutics*. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, Northwestern University Press, Evanston, 1969.
109 Luigi Pareyson, *Estetica. Teoria formativității*. Traducere și prefață de Marian Papahagi, Editura Univers, București, 1977.

110 Gaston Paris, *La littérature française au Moyen Âge (XIe-XIVe siècles)*, deuxième édition, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1890).
111 Augustus Pfeifer, *Critica Sacra*, Dresda, 1688.
112 *La philosophie de la religion.* L'herméneutique de la philosophie de la religion. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome. Rome 3-8 Janvier, 1977, aux soins de Enrico Castelli.
113 Platon, *Opere*, I-II, Ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica. Studiu introductiv de Ion Banu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1974, 1976.
114 ***, *Poetică și stilistică.* Orientări moderne, Editura Univers, București, 1972.
115 *Poétique.* Revue de théorie et d'analyse littéraire, nr. 23, 1975 (număr dedicat problemelor de hermeneutică).
116 M. Pope, *Essai sur la critique.* Ouvrage traduit de l'anglais en français par M. D. S., Paris, 1736.
117 M. Fabius Quintilianus, *Arta oratorică.* Traducere, studiu introductiv, tabel cronologic, note, indici de Maria Hetco, Vol. I-II, Editura Minerva, București, 1974.
118 J. Jacob Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Jena, 1732.
119 Joannes Ranolder, *Hermeneutica biblicae generalis*, 1838.
120 Vasile Rațiu, *Ermeneutica și exegeza*, Blaj, 1890, Biblioteca Academiei R. S. România, Filiala Cluj-Napoca, Fondul Blaj, Ms. rom. 156.
121 Ernest Renan, *De l'origine du langage.* Deuxième édition, Paris, 1858 (Première éd., 1848).
122 Marche René, *La critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaïsant au IIe siècle de notre ère*, Rennes, 1952.
123 Paul Renucci, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge* (IVe-XIVe siècles), Paris, 1953.
124 Pierre Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, VIe-VIIIe siècles. Aux Éditions du Seuil, Paris, 1962.
125 Paul Ricœur, *Interpretation Theory.* Discourse and the Surplus of Meaning, The Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1976.
126 Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations.* Essai d'herméneutique, Éditions du Seuil, Paris, 1969.

127 Paul Ricœur, *Structure et herméneutique*, în *Esprit*, nouvelle série, nr. 11 (novembre), 1963, p. 596-627.
128 David Roberston, *The Old Testament and the Literary Criticism*. Fortress Press, Philadelphia, 1977.
129 Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres par rapport à l'esprit et au coeur*. Tome premier, 1774; Tome second, 1778 ; Tome troisième, 1782 ; Tome quatrième, 1783.
130 Friedrich Schleiermacher, *Sämtliche Werke*. Erste Abteilung, Zur Theologie, Sieben Band, Berlin, 1838.
131 Heinz Schulte-Herbrüggen, *El lenguaje y la visión del mundo*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1963.
132 Filaret Scriban, *Sfinţita ermineutică sau ştiinţa de a înţălege şi a explica Sfînta Scriptură*, Tipografia Buciumului Român, 1856.
133 I. Scriban, *Manual de ermeneutică biblică*, ed. a II-a, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1922 (ed. I-a, 1911).
134 I. Scriban, *Privelişti din cîmpul omileticii*, Bucureşti, 1936.
135 *Sens et usages du terme STRUCTURE dans les sciences humaines et sociales*. Edité par Roger Bastide, deuxième édition, Mouton, Paris, 1972.
136 Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1680.
137 Philippe Sollers, *L'écriture et l'expérience des limites*. Éditions du Seuil, Paris, 1968.
138 P. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Librairie philosophique, 1944.
139 J. E. Spingarn, *A History of Literary Criticism in the Renaissance*, Sixth impression, Columbia University Press, New York, 1924 (First impression, 1899).
140 Lucian Stanciu, *Hermeneutica în spiritualitatea greacă*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. IV (1974) ; vol. V (1977); vol. VI (1979), Editura Academiei, Bucureşti.
141 Jean Starobinski, *Relaţia critică*. Traducere [de] Alexandru George. Prefaţă [de] Romul Munteanu, Editura Univers, Bucureşti, 1974.
142 Iustin I. Suciu, *Ermeneutica biblică*, Editura autorului Arad, 1933.
143 Victor Szmigelski, *Ermeneutica biblică*, compusă după Ubaldo Ubaldi, Blaj, 1899.
144 Milton Terry, *Biblical Hermeneutics*. A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testament, New York, 1895 (The first edition, 1883).

145 *Théorie de la littérature.* Ouvrage collectif présenté par A. Kibédi Varga, Picard, Paris, 1981.
146 Philippe van Tieghem, *Marile doctrine literare în Franța.* De la Pleiadă la suprarealism. Traducere de Alexandru George, Editura Univers, București, 1972.
147 Antony C. Thiselton, *The Two Horizons.* Exeter The Pater noster Press, 1980.
148 Tzvetan Todorov, *Théories du symbole,* aux Éditions du Seuil, Paris, 1977, Collection *Poétique.*
149 John Toland, *Christianity not Mysterious,* 1696.
150 V. A. Urechia, *Istoria școalelor de la 1800-1864.* Tomul I-II, Imprimeria statului, București, 1892.
151 Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux,* Éditions du Seuil, Paris, 1974.
152 Francisque Vial, *Trois siècles d'histoire de l'enseignement secondaire,* Librairie Delagrave, Paris, 1936.
153 Paul Vicaire, *Platon critique littéraire,* Librairie C. Klincksieck, Paris, 1960.
154 Adam Viser, *Hermeneutica sacra novi testamenti,* Posoni, 1784.
155 Georges Weill, *Histoire de l'enseignement secondaire en France* (1802-1820). Payot et Cie, Paris, 1921.
156 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Storia della filologia classica,* Torino, 1867.
157 Janet Wolff, *Hermeneutic Philosophy and the Sociology of* Art, Routledge and Kegan Paul, London and Boston, 1975.
158 Maurice de Wolf, *Histoire de la philosophie médiévale.* Tome I. Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin, Louvain, 1924; Tome II. De Thomas d'Aquin jusqu'à la fin du Moyen Âge, Louvain, 1925, cinquième édition française revue et mise à jour.
159 Philippe Wolff, *Storia e cultura del medioevo dal secolo IX al XII,* Editori Laterza, 1973.
160 V. Zapletal, *Cîteva dintre problemele exegezei Testamentului Vechi,* Blaj, 1911.
161 Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale,* Éditions du Seuil, Paris, 1972.
162 Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme,* Éditions du Seuil, Paris, 1975.
163 Paul Zumthor, *Le masque et la lumière.* La poétique des grands rhétoriqueurs, Éditions du Seuil, Paris, 1978, Collection *Poétique.*
164 Paul Zumthor, *Parler du Moyen Âge,* Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.

IX INDICE DE NUME

A

Abélard, Pierre 28, 33, 37, 38, 158
Abu-Baschar 49
Abū'l Farag Ibn at-Tayyib 40
Achtemeier, Paul J. 20, 26, 42, 124, 127, 141, 157, 173, 176
Ackerman, James S. 9
Al-'As'ad Ibn al'Assal 40
Albert cel Mare 28, 35, 39, 151, 158, 175
Albert, Joannes Hep. 99, 176
Alcuin 15, 37, 54, 145, 165
Al Kindî 32, 160
Al Mu'taman Ibn al-'Assal 40
Albom 32, 160
Anacreon 71
Anaxagora 20, 157
Anaximandru 22
Anaximene 22
Angelome de Luxeníe 36
Anselm 35, 55, 162, 166
Antimac de Colophon 20, 157
Antistene 23
Antoine, G. 110
Apollodor 21
Apuleius 18
Arato 24, 158
Aristarc 24, 129, 157
Aristide 17
Aristofan 69, 70, 169
Aristofan din Bizanț 24, 157
Aristotel 18, 19, 20, 23, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 38, 39, 44, 49, 53, 63, 69, 70, 71, 76, 108, 129, 138, 144, 150, 151, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 168, 169, 170, 175, 176
Armbruster, Adolf 15, 42
Artemidor 20
As-Sadamantï, Butrus 40, 43, 162, 176
Atkins, J. W. H. 15, 42, 51, 176
Augustin (Sfîntul) 14, 17, 24, 32, 35, 38, 48, 49, 134, 160, 161
Averröes 30, 49, 147, 159

B

Bacon, Roger 15, 39, 71
Balotă Nicolae 16, 50, 177, 182
Banu, Ion 184
Barthes, Roland 13, 107, 120, 136, 148, 152, 153, 175
Bary 76
Bascon, John 103, 121
Bastide, Roger 185
Batteaux 53, 165
Baumann, Zigmunt 132, 142, 176
Baumeister, Fred Christian 77, 91, 92, 95, 100
Bayet, Jean 176
Bălcescu, Nicolae 72
Bârsănescu, Ștefan 69
Beauzée 84, 170
Beda Venerabilul 8, 15, 31, 35, 36, 37, 160, 161
Bellarmin 45, 130
Berhardy 149
Bernard de Chartres 12, 33
Bernon 37
Betti, Emilio 125
Biemel, Walter 181
Blair, Hugh 77
Bleicher, Josef 140, 176
Boccaccio 44, 46, 47, 164
Boech 149
Boetius 29, 30, 31, 32, 53, 159, 160, 165
Bogdan, Virgil 67
Bonaventura (Sfintul) 35
Bonnard, Jean 42, 176
Bonnot 84, 170
Bossuet, Jacques Bénigne 71, 149
Bové, Paul A. 123
Bozarth-Campbell, Alla 26, 176
Branick, Vincent P. 176
Brâncoveanul, Grigore 75, 179
Bréal, Michell 177
Bréhier, Émile 31, 32, 41, 42, 177
Bréhier, Louis 16, 177
Brunetière, Ferdinand 150, 153, 177
Bruyne, Edgar de 42, 67, 152, 177
Bubner, Rüdiger 125, 141
Budé, Guillaume 46
Buffière, Félix 26, 27, 177
Buffon, Georges Louis Leclerc de 57
Bultmann, Rudolf 47, 124, 125, 138, 139, 149, 158, 173, 177
Burckhardt, Jakob 44, 50, 163, 177
Burnet, Thomas 57, 167
Byron, George Gordon 72

C

Cafsocalivitis, Neofit 71
Cairns, William B. 103
Camariano-Cioran, Ariadna 69, 74, 177
Campbell, George 103
Cantemir, Dimitrie 60, 62, 63, 64, 65, 66, 168
Capelle 36, 58, 167

Caps, Anton C. 9, 15
Caray, Adamantios 70, 169
Carpov, Maria 180
Cassiodor 8, 31, 36, 37, 154, 159
Cassirer, E 59, 67, 68
Castelli, Enrico 138, 143, 181, 183
Caton 32, 69, 160, 169
Cave, Terence 14
Călinescu, G. 63
Cândea, Virgil 62, 65
Chabrol, C. 115, 122
Chapelle, Albert 128, 141, 143, 177
Charles, Michel 177
Charpentier 150
Chassiotis, G. 74
Châteauneuf 62
Chauvin 89, 171
Chénier, André 149
Chiricescu, Const. 77, 82, 86, 87, 89, 90, 97, 171, 177
Chriestensen, Niels Egmont 177
Chrysippos 22
Chydenius, Johan 42, 142
Cicero, Marcus Tullius 29, 30, 31, 36, 38, 46, 53, 63, 70, 76, 85, 99, 159, 163, 165, 168, 170
Ciorogariu, Gh. 50, 177
Ciorogariu, Romul 90
Claudel, Paul 57
Cleante 22
Clement al V-lea (Papa) 99
Clement din Alexandria 23, 34, 161
Clemnelle 46
Clericus, Joannes 129, 177
Concondrius 47
Condillac, Etienne Bonnot de 56, 67, 166
Condorcet 177
Corbin, Henry 181
Corydaleu, Teofil 70, 169
Cornea, Paul 121, 182
Corneille, Pierre 72, 149
Cornely, Rudolph 89, 91, 99, 100, 171, 178
Cornutus 18, 21, 22
Costin, Miron 119, 151
Crates 23
Cratilos 17, 18
Creţia, Gabriela 176
Creţia, Petru 184
Critopol, Iachint 69
Croce, Benedetto 34, 42, 178
Curtius, Ernst Robert 15, 42, 178

D

Damascius 32
Damiani, Petrus 54, 165
Dante, Alighieri 34, 35, 48, 161, 164
Dannhauer, J. C. 125
Demetrius 56
Democrit 53, 165
Demostene 69, 70, 71, 169
Derham 57, 167
Derrida, Jacques 128, 137, 141, 173, 178
Descartes, René 53, 58, 61, 62, 63, 64, 131, 165

Descamp, Fred. 151, 175, 178
Destutt de Tracy, Antoine 57
Dilthey, Wilhelm 11, 13, 15, 20, 25, 27, 36, 46, 82, 91, 100, 108, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 140, 141, 142, 144, 148, 155, 157, 158, 171, 172, 173, 174, 178
Dimov, Mariana 121, 182
Diodor din Sicilia 17
Diogene Cinicul 23
Dion Chrisostom 21
Dionis Areopagitul 32
Dionisie Arhimandritul 178
Dionys din Halicarnas 24
Doeller, Joannes 84, 90
Donat 29, 31, 37, 105, 159
Doubrovsky, Serge 113
Dragomirescu, Mihail 10
Drăghicescu, Al. G. 77
Dresden, S. 14
Droysen 134, 137
Du Bellay, Joachim 150
Dumarsais 12, 76, 77, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 156, 170, 171, 178
Duțu, Alexandru 15, 42, 178

E

Ebeling, E. 139
Ebud Ibsch 126, 141
Eckhart 40
Eftimie 119
Egger, Émile 144, 152, 174, 178
Egli, Alexandre 77
Eldon Ladd, George 8, 15
Eliade, Manase 71, 169
Empedocle 22, 145
Epictet 63, 168
Epicur 21
Eratosthene 24
Erasmus 14, 46, 163
Erich d'Auxerre 32, 160
Erigène, Jean Scot 28, 33 34, 35, 54, 55, 136, 158, 160, 161, 162, 165
Ernesti, 125
Eschil 70
Esop 69, 169
Euclid 31, 159
Euripide 46, 69, 70, 163, 169
Eusebiu din Cesareea 19, 23, 156
Eustatievici, Dimitrie 146, 152
Evrard 145, 175

F

Fabricius 57, 167
Facius Illiricus 102, 172
Fages, J. B. 179
Faral, Edmond 179
Fénelon, François de Salignac de la Mothe 71, 149
Firu, I. 67
Fischer, Christophorus 99
Flacius 129, 130, 131
Florescu, Vasile 145, 152, 179
Florian, Mircea 26, 176

Fochilidis 69
Fokkema, D. W. 126, 141
Fontanier, Pierre 13, 76, 84, 85, 86, 87, 90, 170, 171, 178, 179
Fontenelle, Bernard le Bovier de 57, 167
Foucault, Michel 179
Freud, S. 12, 47, 130
Fulgentius 34, 36, 48
Fulke 106, 173

G

Gadamer, Hans-Georg 8, 10, 11, 13, 15, 26, 27, 40, 43, 45, 49, 51, 66, 68, 73, 75, 81, 87, 102, 111, 112, 115, 121, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 152, 155, 163, 168, 173, 174, 179
Gardner, Helen 179
Garin Eugenio 50, 179
Gazis, Teodor 70
Gellius, Aulus 29, 159
Genette, Gérard 13, 76, 77, 86, 107, 110, 121, 122, 178, 180
George, Alexandru 142, 185, 186
Gerson 46
Ghenadios 70
Ghica, Ion 119
Gigot, Francis E. 89, 171
Gilbert, Claude 60
Gilbert, Katharine Everet 12, 15, 42, 50, 67, 134, 142, 156, 161, 165, 180
Gilson, Étienne 8, 16, 28, 29, 30, 31, 33, 41, 42, 67, 146, 152, 153, 159, 180
Gothe, Johann Wolfgang von 130
Goldoni, Carlo 72
Golescu, Iordache 71
Granel, Gérard 181
Grégoire de Tours 146
Greimas, Algirdas Julien 15, 180
Greisch, Jean 11, 131, 137, 140, 141, 142, 143, 155, 180
Grigore al IX-lea 53, 165 ; ~ cel Mare 48 ; ~ din Corint 47 ; ~ din Nisa 19, 156 ; ~ (Sfintul) 38 ; ~ Teologul 71, 169
Grigoriu, Elena 74, 180
Groeben, Herbert 180
Groot, Hugo de (Grotius) 57, 167
Guillaume de Conches 53, 164
Gulian, C. I. 180
Gustino, San 24, 158

H

Habel, Norman 9
Habermas 125
Hajnal, István 180
Halés, Alexandre de 29, 159
Hanson, Bo 180
Harris, James 16
Hartwel Horne, Thomas 89, 96, 98, 99, 171, 182
Hayd, Stephanus 99, 180
Hazard, Paul 57, 58, 60, 62, 67, 103, 105, 106, 121, 167, 168, 180, 181
Hegel, Wilhelm Friedrich 10, 54, 67, 125, 128, 130, 137, 150, 153, 181
Heidegger, Martin 10, 11, 36, 47, 124, 126, 127, 128, 135, 136, 137, 139, 155, 173, 174, 181
Heinecius 73, 75, 169
Heliade, Rădulescu Ion 71, 72, 116, 117, 118, 122
Hemingway, Ernest Miller 9
Hennequin, Émile 181
Hennig, Adolf 72, 169
Heraclit 17, 18, 21, 24
Heraclit (Retorul) 22
Herbert din Cherbury 61
Herman, Maxim 181
Hermias 21
Herodot 69, 169
Hesiod 46, 69, 70, 129, 163, 169
Hesychius 47
Hetco, Maria 152, 184
Hilbert, Franz 90, 171
Hinncker, François 178
Hinncker, Monique 177
Hipparc 24, 129, 158
Hippocrat 70
Hirsh, E. D. 11, 15, 16, 138, 142, 155, 181
Hirsh, E. D. Jr. 16
Hoberg, Gotfried 90
Hocke, Gustav René 10, 16, 181
Homer 20, 21, 22, 23, 24, 46, 69, 70, 71, 129, 157, 169
Horaţiu 71, 146
Hoy, David Conzes 11, 131, 137, 142, 143, 182
Hraban Maurul 35, 36, 37, 145, 162
Hrisogon, Gheorghe 70, 71
Hrisolora 69
Hugo, Victor 149, 150
Hugues de Saint-Victor 34, 35, 38, 134, 161
Huizinga, Johan 137, 143, 182
Humboldt, Wilhelm 127, 130
Huyghens, Christian 62

I

Ianoviciu, Vasile 79, 86, 87, 90, 170, 182
Ibn Katib Quaysar 40, 162
Ieronim (Sfîntul) 38, 39, 59, 85
Inama, Vigilio 149, 150, 153, 182
Ioan Crisostom 24, 71, 169
Ioan Damaschin 71, 169
Ioan, Angela 180

Ionescu, Gheorghe M. 78, 112, 122
Iorga, Nicolae 119, 120
Ireneu 24, 129, 158
Irnerius din Bologna 146
Irsay, Stephen d' 29, 41, 45, 50, 159, 162, 163, 182
Isaac Ben Jona 38
Isidor din Sevilla 29, 31, 32, 35, 36, 37, 48, 159, 160, 162
Isocrate 69, 70, 71, 72, 169
Itu, Ion 7
Iustin 129

J

Jakobson, Roman 107
Janssen, J. H. 89, 99, 171, 182
Jaspers, Karl 147
Jauss, Hans Robert 13
Jean de Jandun 30, 159
John din Salisbury 35, 38, 53, 165
Jung, C G. 47
Juvenal 32, 146, 160

K

Kant, Immanuel 52, 131, 164
Karch Lollion 90
Kibédi-Varga, A. 126, 141, 186
Kiminitis, Sevastos 70, 71, 169
Kogălniceanu, Mihail 72
Kohlgruber, Joseph 90
König, Eduard 90
Kortleitner, Fr. 84
Krates din Malos 129
Kristeva, Julia 13
Kuhn, Helmut 15, 42, 50, 67, 142, 180

L

La Bruyère, Jean de 149
Lactanţiu 47
Lafay, Henry 113
La Fontaine, Jean de 149
Lagardes, Georges de 66, 182
Lamartine, Alphonse de 149
Lamy, P. L. 76
Lanson, Gustave 33, 42, 103, 106, 121, 160, 172, 182
Lascaris 69, 70, 169
Lazczynski, Rafael 62
Legouvé, Ernest 78, 147, 148, 149, 151, 153, 175, 182
Leibniz, Gotfried Wilhelm 58
Lemme, Ludwig 89, 90, 171
Lentricchia, Frank 11
Lesar, Josephus 90, 171
Lesse 57, 167
Leyser, Polycarpe 28
Ligaridis 69, 168
Liiceanu, Gabriel 143, 180, 182
Linge, David Edward 42, 75, 139, 141, 179, 182
Locke, John 52, 53, 61, 64, 66, 67, 164, 165
Lombard, Pierre 38

Lotman, I. M. 111
Lubac, Henry de 183
Lucian din Samosata 30, 70, 71, 169
Lucretius 37, 145
Lungu, Ion 100
Luther, Martin 25
Lysias 71

M

Macarie 118
Macarie Arhimandritul 77
Macquarie, John 181
Macrobius 17, 29, 159
Mader, Johan 89, 90, 171
Maiorescu, Ion 107, 121
Maittaire, Michael 76, 183
Malet, André 140, 177
Manheinen, Juha 141, 179
Manin 149
Manliu, I. 77
Marcovici, Simeon 72
Marcus Aurelius 134
Marino, Adrian 9, 121, 135, 143, 183
Marmontel, M. 109, 122, 183
Marrou, Henri Irénée 121, 183
Marsham 58, 167
Martin, Mircea 153, 177
Marx 133
Mavrocordat Alexandru 70, 169
Maxim din Tyr 21
Mărculescu, Sorin 15, 42, 50, 67, 142, 180
McNally, Robert E. 14
Meletie 70
Meschonic, Henri 118
Michaelis 130
Micu, Samuil 77, 91, 93, 95, 100, 116
Mihail, Zamfira 100
Mihalescu, Suzana 180
Milton, John 8, 15
Molière 72
Monsperger, Joseph Iulian 99, 183
Montaigne, Michel Eyquem de 71, 118
Morra, Gianfranco 27, 178
Mounier, Roger 181
Muglio, Pierre de 44
Munteanu, Romul 67, 142, 180, 185
Musset, Alfred de 149

N

Neophit Ducas 70
Nichita, Mihai 176
Nicolae al V-lea (Papa) 44, 163
Nicolas de Lyre 40
Noica, C. 184
Nordström, Johan 183
Novalis 147, 175
Numenius 21

O

Odon (Sfîntul) 36
Ogonowsky, Z. 64
Olariu, I. 90
Olson,Charles 136

Olympiodorus 47, 164
Onimus, Jean 183
Oresme, Nicole d' 29, 159
Origene 24, 36, 59, 129
Orose 146
Ott, Heinrich 133
Ovidiu 71
Owens, Joseph 183

P

Padovani, Brevi Cenni 90, 171
Paine, Thomas 60, 67
Palladas 146
Palmer, Richard E. 20, 113, 122, 124, 139, 140, 141, 157, 173, 174, 183
Papahagi, Marian 142, 183
Pareyson, Luigi 133, 142, 183
Paris, Gaston 183
Parmenide 22
Pascal, Blaise 71, 149
Patritus, Franciscus Xav. 90, 171
Pazzi, Alessandro 49
Pépin, Jean 26, 27, 51
Perizonius, Iacob 55, 166
Petrarca, Francesco 48
Pfeifer, August 58, 91, 167, 172, 183
Philo Judaeus 48
Philolaos 22
Philon din Alexandria 17, 19, 21, 23, 24, 129, 158
Photiadis, Lampros 70
Photios 31, 160
Pierre de Poitiers 33, 161
Pindar 69, 70, 71, 169
Pisistrate 20, 157
Pitagora 24, 69
Piuariu-Molnar, Ioan 108, 120, 121
Platon 17, 18, 21, 23, 28, 29, 31, 38, 44, 47, 53, 70, 71, 131, 156, 158, 159, 160, 162, 165, 183
Plinius 30, 46, 163
Plotin 18, 21, 32
Plutarh 21, 24, 47, 69, 71, 157, 169
Pope, Lazaro 90, 171
Pontano 44
Pope, Lazaro 90, 171
Pope, M. 184
Porfiropoulos, Marcos 71
Porphirius 17, 22
Posescu, Al. 67
Poteca, Eufrosin 75, 179
Poulet, Georges 113
Préau, André 181
Priscius 29, 37, 159
Proclus 21, 32
Prodicos 18
Protagoras 18, 156
Proust, Marcel 139
Prudentius 32, 160
Psellos 31, 160
Pseudo-Dionis Areopagitul 35

Q

Quillet, Pierre 67
Quintilian 29, 36, 37, 46, 47, 48, 56, 69, 76, 85, 99, 144, 145, 152, 159, 166, 169, 170, 174, 184

R

Rabinow, Paul 182
Racine, Jean 72, 149
Radian, H. R. 143, 182
Rambachus, Iacob 90, 99, 100, 184
Ranolder, Joannes 99, 184
Rațiu, Vasile 78, 81, 86, 87, 88, 95, 98, 100, 101, 108, 121, 184
Reitmayer, Franc. Xav. 89, 90, 171
Rémy d'Auxerre 32, 160
Renan, Ernest 184
René, Marche 184
Renucci, Paul 184
Richard, Piere 139, 148
Rickman, H. P. 15, 27, 100, 141, 178
Ricœur, Paul 10, 11, 14, 16, 26, 27, 102, 110, 111, 114, 121, 126, 127, 128. 141, 148, 155, 156, 173, 184
Roberston, David 9, 15, 185
Robertello 49, 150
Robinson, Edward 181
Robinson, James M. 11
Roland din Cremona 39
Rollin 56, 102, 166, 172, 185
Romanov 72
Roșca, D. D. 153, 181
Roulin 147
Rousseau, Jean-Jacques 128, 173
Rousset, Jean 111
Rovența, Haralamb 90
Rupert de Duetz 38
Rousset, D. I. 72
Ruthrof, Horst 13

S

Sa'Adhyah 38
Sallustius 21, 93
Schiller, Friedrich von 130
Schlegel (frații) 130
Schleiermacher, Friedrich 10, 11, 14 36, 83, 103, 120, 124, 125, 126, 130, 131, 133, 134, 137, 140, 148, 155, 170, 172, 173, 185
Schulte-Herbrüggen, Heinz 135, 185
Sciopius 129
Scriban, Filaret 73, 89, 90, 99, 171, 185
Scriban, I 82, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 97, 98, 101, 112, 122, 170, 171, 185
Segni, Bernardo 49
Semler 57, 130, 167
Seneca 19, 46, 63, 156, 163, 168
Servius 105, 172
Setwin, J. B. 99
Shaftesbury 134
Shakespeare 148
Simion Dascălu 151
Simon, Richard 8, 58, 59, 60, 67, 91, 154, 167, 168, 172, 185
Skelton 15, 49
Socin, Faust 63
Socrate 21, 62
Sofocle 69, 70, 71
Sollers, Philippe 185
Solon 20, 157

Sperber, Dan 112
Spicq, P. C. 42, 185
Spingarn, J. E. 48, 49, 51, 185
Spinoza 8, 52, 53, 57, 58, 61, 63, 64, 65, 66, 126, 154, 164, 165, 167
Spitzer, Leo 110, 113, 135, 136
Spuhn, Herta 16, 182
Stanciu, Lucian 26, 185
Starobinski, Jean 7, 133, 135, 142, 148, 185
Stati, Petre 176
Stegman, Joachim 63, 168
Steinbeck, John 8
Strihlmacher, Peter 14
Suciu, Iustin I. 84, 85, 87, 88, 90, 112, 122, 171, 185
Sullivan, William M. 182
Székely, Stephanus 89, 90
Szmigelski, Victor 83, 87, 89, 90, 112, 122, 185

T

Tacit 46, 47, 118
Telephus 20
Teodor din Drista 71
Teodor din Mopsuestia 24
Teodor, Pompiliu 100
Teofrast 69, 169
Terenţiu 32, 146, 160
Terry, Milton S. 89, 96, 98, 100, 101, 171, 186
Thales din Milet 22, 60
Theagene 20, 22, 157
Theodoric 37
Theodorus 129
Thibaudet, A. 118, 120
Thiselton, Antony C 25, 26, 27, 130, 141, 142, 186
Tiffeneau, Dorrian 141, 180
Tit-Liviu 47
Todorov, Tzvetan 13, 20, 24, 26, 77, 84, 86, 106, 111, 150, 153, 158, 170, 186
Toland, John 49, 51, 52, 54, 55, 63, 64, 65, 66, 67, 164, 165, 168, 186
Toma D'Aquino 34, 35, 39, 161
Torrance, T. F. 130
Trancă, Dumitru 42, 178
Trawick, Bukner B. 9
Trévet, Nicolas 40
Trithème, Jean 151
Trochon 89
Tucidide 69, 70, 71, 169
Tyconius 134

U

Ubaldi, Ubaldo 87, 89, 90, 122, 185
Ureche, Grigore 151
Urechia, V. A. 75, 186

V

Vairasse, Denis 60
Valentin, Agnes 153, 177
Valesius 129
Valla, Giorgio 49

Van Den Acker 43, 176
Van Dijk, Teun A. 126, 141
Van Mour, Jean Baptiste 62
Van Tieghem, Philippe 150, 186
Varron 9, 23, 24, 29, 30, 145, 154, 157, 159
Văcărescu, Enache 152
Văcărescu, Iancu 146
Vergiliu 35, 105, 146, 172
Vergote, Antoine 186
Vial, Francisque 186
Vianu, Tudor 10, 100
Vicaire, Paul 186
Vico, G. 71
Victor d'Aquitaine 32, 160
Victor, Marius 31, 159
Vigny, Alfred de 148
Viser, Adam 99, 186
Vlahos, Gherasim 70
Volney 63
Voltaire 71, 72, 149

W

Warnefried, Paul 37
Weill, Georges 186
Wellek, René 105
Wigbald, W. 37
Wilamowitz-Moellendorff, U. von 186
Wiszowaty, Andrej 63, 64, 65, 168
Wolf, Friedrich August 93, 149
Wolf, Maurice de 152, 186
Wolff, Philippe 186
Wright, Georg Henrik von 182

X

Xenophon 22, 69, 71, 169

Y

Yayha ben Adi 33, 160
Young, E. 72

Z

Zapletal, Fr. V. 89, 90, 101, 171, 187
Zenodot 24
Zenon 22, 23
Zoil din Amphipolis 21
Zumthor, Paul 45, 50, 134, 152, 153, 163, 187

CUPRINS

I Prolegomene 7
II Conceptul de hermeneutică 17
1. Sensuri şi semnificaţii : 17
Antichitate 17
Evul Mediu 28
Renaştere 44
2. Iniţiativa raţiunii. Între prejudecată şi eroare : Clasicismul 52
III Hermeneutică şi tradiţie românească 69
1. Contribuţia istoriei literare 69
2. Hermeneutici românești 76
3. Modele şi exemple 89
IV Hermeneutica : textul şi contextul criticii 102
V Experienţa hermeneutică. Judecăţi contemporane . . 123
VI Gramatica textului 144

VII *Résumé* 155
VIII *Bibliografie generală* 177
IX *Indice de nume* 189

LICEUL „GHEORGHE LAZĂR"
BIBLIOTECA
BUCUREȘTI

Lector : GABRIELA OMĂT
Tehnoredactor : AURELIA ANTON

Bun de tipar : 29.06.1984
Coli ed. : 10,43. Coli tipar :12,5

Tiparul executat sub comanda
nr. 5026/1984 la
ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ
BACĂU
Strada Mioriței nr. 27
REPUBLICA SOCIALISTĂ
ROMÂNIA

Lucrarea este tipărită pe hîrtie fabricată la
I.C.H. Bușteni

Lei 9,50